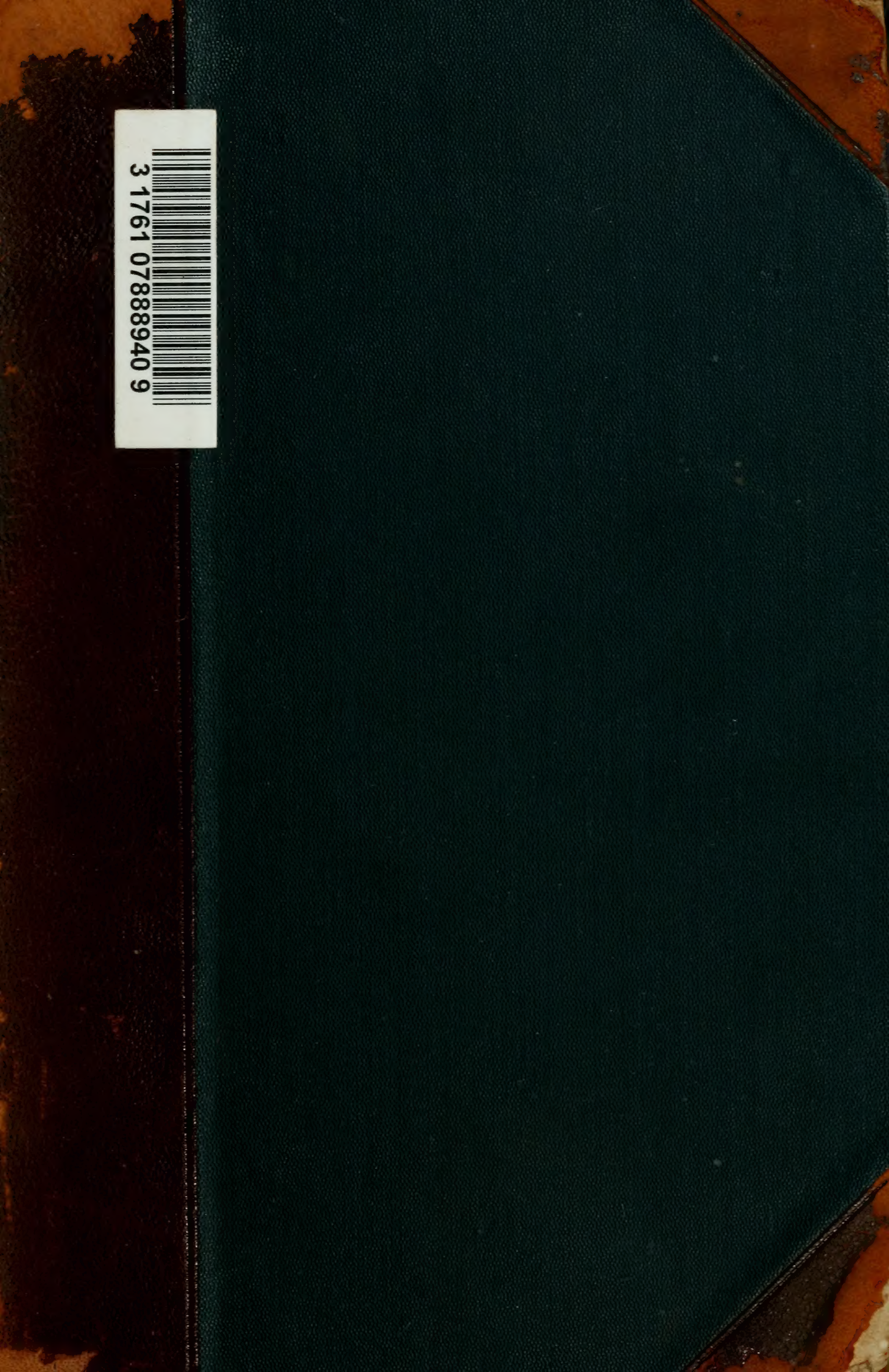
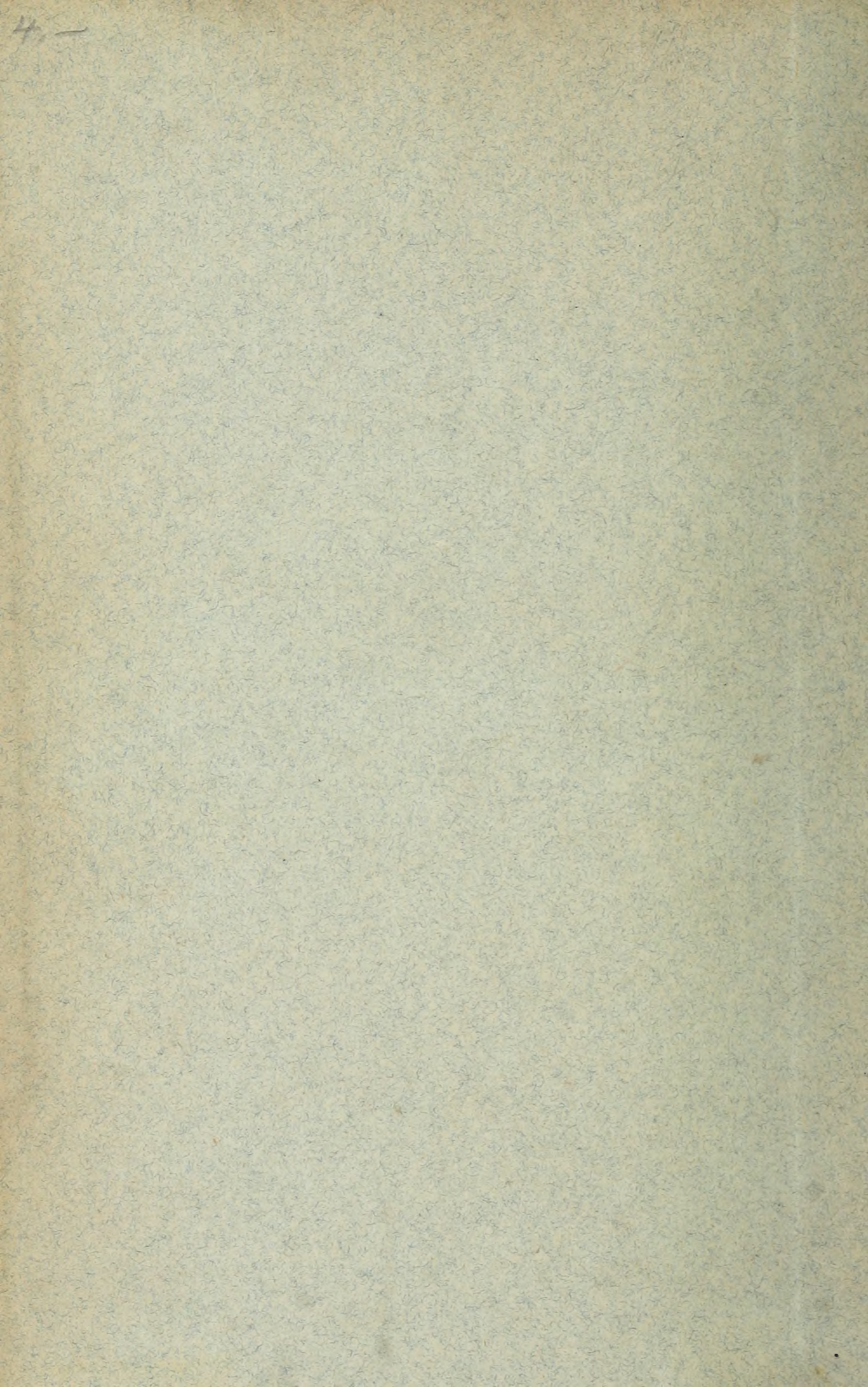
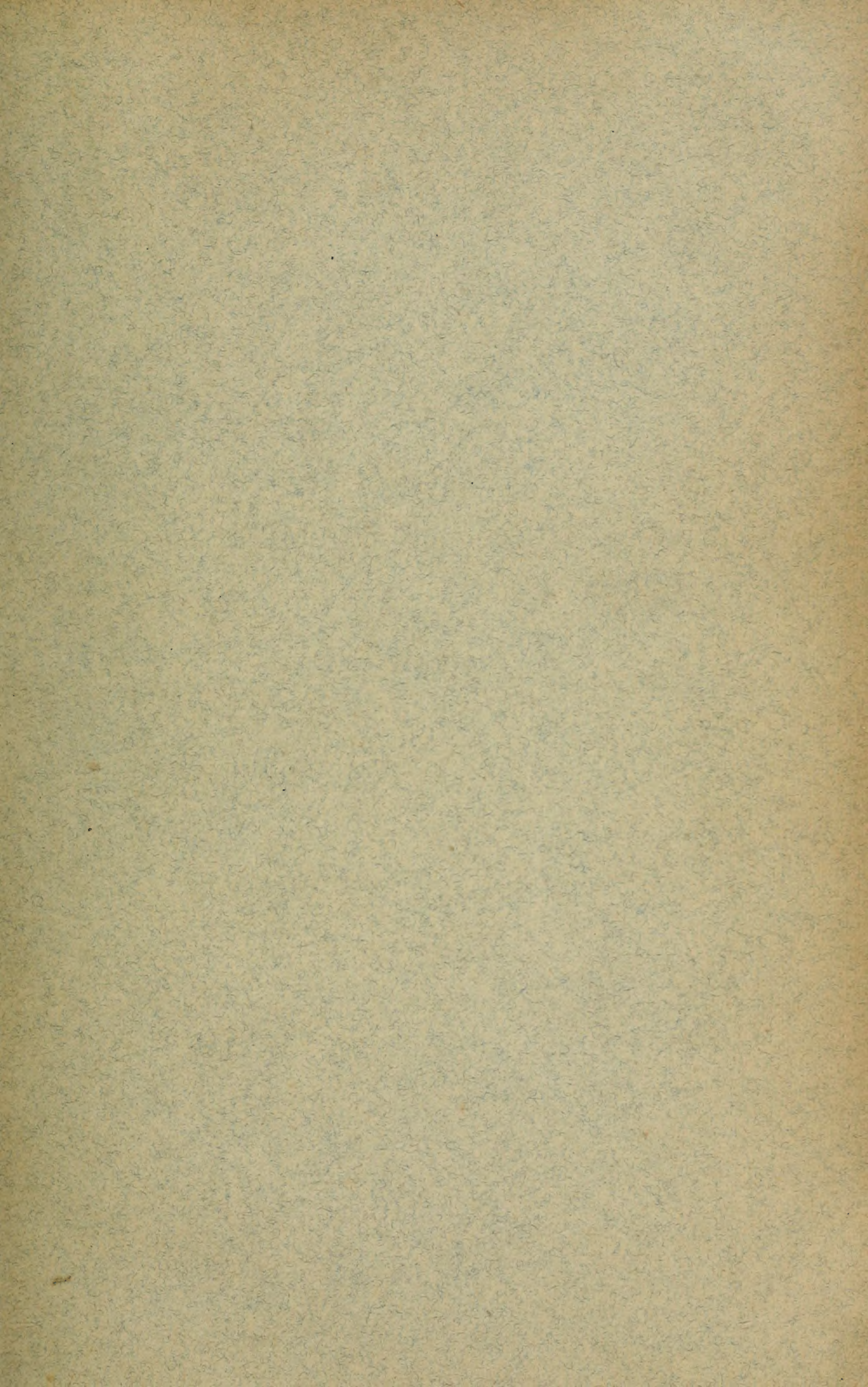








# Kommentar

zum

# Neuen Testament

unter Mitwirkung von

Prof. Lic. **Ph. Bachmann,** Prof. D. Dr. **P. Ewald** in Erlangen, Konsistorialrat D. Dr. **J. Haußleiter** in Greifswald, Konsistorialrat Lic. **K. Horn** in Neustrelitz, Professor D. **E. Riggenbach** in Basel, Professor D. **R. Seeberg** in Berlin, Pastor Lic. **G. Wohlenberg** in Altona

herausgegeben

von

**D. Theodor Zahn,**

o. Professor der Theologie in Erlangen.

---

Band VII:

## Der erste Brief des Paulus an die Korinther

ausgelegt von

**Philipp Bachmann.**

---

Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1905.

# Der

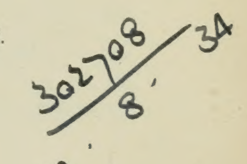
# erste Brief des Paulus an die Korinther

ausgelegt

von

**Lic. th. Philipp Bachmann,**
o. Professor der Theologie in Erlangen.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1905.



# Inhaltsübersicht.

NB. In der Kennzeichnung der Überschriften von Teilen und Abschnitten durch den Druck ist auf S. 52 für I und 54 für 1 versehentlich nicht die gleiche Art der Unterscheidung wie später (cf S. 204 und S. 70) angewendet; man bittet, dies in Gedanken entsprechend der obigen Übersicht zu verbessern.

# Einleitung.

Briefe im eigentlichsten Sinn des Worts sind die beiden Korintherbriefe des Paulus.[1]) In ihnen sind nicht Darlegungen, die ebenso gut in andrer Form hätten geschehen können, aus Gründen des Geschmacks oder der Mode oder in Absicht auf eine besondere Wirkung in Briefform gekleidet; wir haben an ihnen vielmehr Denkmäler einer regen Wechselbeziehung zwischen dem Apostel und der von ihm gepflanzten Gemeinde. Hier aber ist es wieder nicht so, daß über theoretische Gegenstände Meinung und Gegenmeinung in kühler Neutralität ausgetauscht, das persönliche Verhältnis der beiden Träger dieses Austausches aber davon nicht berührt wird, sondern in unbeweglicher Stätigkeit im Hintergrunde verharrt und fortwirkt. Nein, Belehrungen, Mahnungen, Lob und Tadel, Herzensergüsse, alles entspringt hier aus einem lebendigen und bewegten persönlichen Verhältnis zwischen dem Schreiber und dem Empfänger; der Augenblick ist es, der sie gerade so gebieterisch fordert; der Feder werden sie nur anvertraut, weil persönliche Gegenwart unmöglich ist. So tragen sie das Merkmal wirklicher Briefe: nur in einer ganz bestimmten geschichtlichen Lage sind sie so, wie sie sind, denkbar. Innerhalb der Gattung, der sie zugehören, eignet ihnen diese Art sogar mit besonderer Deutlichkeit; denn wenigstens unter den größeren Briefen des Neuen Testaments dürfte kein anderer so sehr durch eine Fülle einzelner Geschehnisse des Augenblicks bestimmt sein, als jene beiden, in denen Paulus um die Treue, den Frieden, den Gehorsam, die Zucht, um das Herz der korinthischen Gemeinde ringt. Die Nachbildung der Gedankengänge, die sie bieten, die Nachempfindung der inneren

[1]) Gemeint ist dieses Urteil nicht so, daß damit der „präliterarische“ Charakter der Paulusbriefe überhaupt (dies betont namentlich Deißmann, Bibelstudien S. 239 ff.), sondern so, daß ein gerade den Korintherbriefen innerhalb der neutestamentlichen Literatur besonders stark anhaftender Zug hervorgehoben werden soll.

Bewegungen, aus denen sie fließen, wäre durch jene ihre Eigenart erleichtert, wenn wir die Vorgänge und Verwicklungen in den Beziehungen zwischen Paulus und Korinth anderswoher deutlich kennen würden. Da das aber nicht der Fall ist, so sind wir darauf angewiesen, die ganze geschichtliche Lage aus den Briefen selbst zu rekonstruieren. Dann aber muß die angedeutete enge Verknüpfung der Briefe mit den mannigfaltigen Einzelheiten der geschichtlichen Lage eine solche Fülle von Fragen und Problemen nach sich ziehen, daß man sich nicht zu wundern braucht, wenn auch das außerordentliche Maß von Kombinationskraft und Scharfsinn, das seit langem auf die Durchforschung der Korintherbriefe verwendet wird, das Dunkel nicht hat völlig lichten können. Einleuchten wird aber auch, daß gerade diese beiden apostolischen Sendschreiben eben darum, weil sie so mitten in ein durch andere Urkunden nicht beleuchtetes Gebiet hineinführen, als geschichtliche Quellen ersten Ranges [1]) von vornherein bezeichnet werden dürfen.

Jeder von beiden Briefen ist das aber in einer charakteristisch verschiedenen Art. Der erste führt ganz und gar in die praktischen Anliegen, in die Aufgaben, ja selbst in kleinstes Detail des Gemeindelebens ein. Bestimmte sachliche Einzelfragen reihen sich in der bunten Mannigfaltigkeit, wie sie das Leben schafft, aneinander. Der zweite dagegen ist ein Denkmal tief innerlicher, seelischer Bewegung; Hoffnung und Sorge, Zorn und liebendes Werben, Freude und Leid wogen in ihm auf und ab. Dort geht der Blick in die ganze Breite der gemeindlichen Zustände; hier dringt er in die Tiefe eines wahrhaft apostolischen Gemüts. So ist der erste unter allen paulinischen Briefen am meisten sächlich bestimmt, der zweite jedoch das Persönlichste, was Paulus geschrieben hat. Gemeinsam aber ist dabei beiden Briefen die Kraft und der Drang, das Kleine, Einzelne und scheinbar Nebensächliche in das Licht eines

---

[1]) Vgl. dazu Olshausen S. 475: „Die Briefe Pauli an die Christen in Korinth sind aus dem Drang der Umstände hervorgegangen und lassen uns den großen Heidenapostel in seiner Weisheit, die verwickeltsten und schwierigsten Verhältnisse zu ordnen und zu beherrschen, vorzugsweise erkennen . . . Ohne den Besitz des ersten Briefes würde das Bild, welches wir uns von der mächtigen Bewegung in der apostolischen Kirche zu machen imstande sind, unendlich viel allgemeiner und farbloser sein; durch ihn allein gewinnt dasselbe mehr Leben und Anschaulichkeit als durch alle übrigen paulinischen Briefe zusammengenommen.“ Und Weizsäcker S. 255: „Die beiden Briefe des Apostels an diese Gemeinde sind im eminenten Sinn historisch. Sie handeln über eine Reihe von Tatsachen und Zuständen der Art, daß sie eine geschichtliche Beschreibung ersetzen können. Für vieles sind sie die einzige, für andres wenigstens die beste Quelle. Und wenn wir nichts andres hätten, als diese beiden Briefe, so würden dieselben hinreichen, uns ein Bild von der ältesten Form, in welcher die christliche Religion sich auf griechisch-römischem Boden verwirklicht, zu gewähren.“

großen Zusammenhangs zu stellen, das Sächliche in seiner Bedeutung für das persönliche Leben, das Persönliche aber in seiner Abhängigkeit von einer großen heiligen Hauptsache zu erfassen. Es ist darum hier wie dort bei aller Verschiedenheit von Ton und Inhalt doch der gleiche Paulus, den wir hören, ein Meister in der Behandlung menschlicher Anliegen und Bewegungen, eine große glutvolle Seele, aber geläutert durch apostolische Weisheit, gezügelt durch den wuchtigen Ernst der Verantwortung, durchweht von dem lebendigen Hauch einer im Kampf, in Buße, Geduld und Sieg erworbenen und zur Reife gekommenen christlichen Frömmigkeit.[1])

Innerhalb der paulinischen Gesamtliteratur bilden die beiden Korintherbriefe eine Gruppe für sich. Sie berühren die Lehrwahrheit des Christentums in wichtigsten Punkten, sie fließen aus dem Gefühle der Würde des apostolischen Amts und zeugen von der Höhe seiner Rechte und von seiner Kraft. Dennoch sind sie weder Lehrbriefe, wie der an die Römer und auch der Galaterbrief, noch Amtsschreiben, wie die Pastoralbriefe. Ökumenischer Sinn ist in ihnen wirksam; aber die Briefe an die Kolosser und Epheser sind doch in ganz anderem Sinn Zeugnisse von der Universalität des Heils und der Kirche. So haben sie mit jedem anderen Stücke des paulinischen Gesamtbestands diese und jene Berührungsfläche. Aber gerade weil sie keinem anderen ganz gleichen, sondern nach vielen Seiten hin sich ebenso berühren wie abgrenzen, bilden sie einen besonderen Körper. Den Prediger von der alleinseligmachenden Gnade und von dem Geiste der Freiheit zeigen sie in der Sorge für gemeindliche Ordnung, kirchliche Zucht, sittliche Einzelfragen. Der große klare Lehrer begegnet uns hier in den raschen Erregungen eines zarten Gemüts. Den Träger und Verkündiger eines wahrhaft persönlichen Christentums bewegt der Gedanke und das Ideal gemeinkirchlicher Eintracht. Selbst die Sprache, die wir vernehmen, weist nach verschiedenen Richtungen. Bald erinnert sie an die dialektische Knappheit und Wucht des Galater- und des Römerbriefs, bald wieder an die Plerophorie der Gefangenschaftsbriefe. Mögen darum für die bloß chronologische Betrachtung die beiden Korintherbriefe in e i n e Reihe mit dem Galater- und Römerbrief rücken — sachlich angesehen bilden sie diejenige Gruppe der paulinischen Literatur, durch welche hindurch sich die

---

[1]) Nicht unzutreffend urteilt O s i a n d e r S. 37: „Wie der Römerbrief das dogmatische, so sind die beiden Korintherbriefe das praktische Meisterwerk des Apostels. Wie in jenem die schon entwickelten Grundzüge der christlichen Dogmatik, so hier die ihrer Entwicklung zustrebenden Grundzüge der Apologetik und Polemik, aber auch der ethischen, praktischen Theologie, der Beleuchtung der bürgerlichen, häuslichen und kirchlichen Verhältnisse der Christen, tiefe Keime und Fragmente des Kirchenrechts und der Liturgik der Urkirche, Fingerzeige über die apostolische Kirchenzucht, Kirchenverfassung und Leitung.“

Sendschreiben aus den Gefangenschaftsjahren mit denen der früheren Periode zu einer wohl begreiflichen Einheit verbinden. Auch deshalb sind sie für uns von unschätzbarer Bedeutung.[1])

Bevor wir aber in die Erklärung eintreten, wird es geboten sein, festzustellen, was über die Vorgeschichte der korinthischen Gemeinde und ihrer Beziehungen zu Paulus zu ermitteln ist, und welche besonderen Aufgaben der Erklärung etwa durch die bisherigen Fortschritte in der wissenschaftlichen Behandlung der Briefe erwachsen.

## I. Die Gemeinde.

### A. Die Stadt Korinth.

Als Paulus in Korinth predigte, war es eine verhältnismäßig junge Stadt. Der römische Feldherr Mummius hatte 146 v. Chr. den achäischen Krieg mit einer so gut wie völligen Zerstörung des alten Korinth beendigt.[2]) Hundert Jahre lag ihre Stätte wüste. Erst Julius Cäsar sühnte die Untat und entsandte eine Kolonie von Veteranen und Abkömmlingen von Freigelassenen zum Wiederaufbau der Stadt.[3]) Im Schatten ihres stattlichen, im Süden auf-

---

[1]) Mit diesem Urteil dürfte es interessant sein ein ähnliches von Baur zu vergleichen (Paulus S. 287 f.): „Die beiden Briefe sind, wie sie der Zeitfolge nach in der Mitte stehen zwischen dem Galaterbrief auf der einen und dem Römerbrief auf der andern Seite, der eigentliche Mittelpunkt des inhaltsreichen Lebenskreises, in welchem der Apostel als Stifter heidenchristlicher Gemeinden sich bewegte. Was sich im Galaterbrief noch in seinen einfacheren Elementen darstellt, im Römerbrief aber schon in das abstrakte Gebiet dogmatischer Gegensätze hinübergeht, breitet sich in den beiden Korintherbriefen in der vollen Realität des konkreten Lebens und mit aller Verwicklung der Verhältnisse, wie sie in einer christlichen Gemeinde der ältesten Zeit stattfinden konnte, vor uns aus.“ Die Mittelstellung der Korintherbriefe in dem oben ausgeführten weiteren Sinn ins Auge zu fassen, war B. freilich durch sein kritisches Urteil über die meisten paulinischen Briefe verhindert. —

Vgl. die interessante Charakteristik des Pl der Korintherbriefe, wie sie Erasmus in der Praefatio zu I gibt (In univ. Epp. Paraphrasis S. 79 f.), wo es u. a. heißt: Reperias, ubi sibi parum constare videatur, ita sui dissimilis, ut maxime tamen sit sui similis, ita inconstans, ut maxime constans. Nusquam enim non agit Christi negotium, nusquam ncn consulit gregis sui commodis, fidi medici ritu, nullum remediorum genus non admovens, quo perfectam sanitatem suis restituat.

[2]) Cicero de lege agr. XXXII: Corinthi vestigium vix relictum est.

[3]) Plutarch. Caesar 57: *Τὴν δ' εὔνοιαν ὡς κάλλιστον ἅμα καὶ βεβαιότατον ἑαυτῷ περιβαλλόμενος φυλακτήριον αὖθις ἀνελάμβανε τὸν δῆμον ἑστιάσεσι καὶ θυσίαις, τὸ δὲ στρατιωτικὸν ἀποικίαις, ὧν ἐπιφανέσταται Καρχηδὼν καὶ Κόρινθος ἦσαν, αἷς καὶ πρότερον τὴν ἅλωσιν καὶ τότε τὴν ἀνάληψιν ἅμα καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἀμφοτέραις γενέσθαι συνέτυχε.* — Strabo VIII, 6, 23: *Πολὺν δὲ χρόνον ἐρήμη μείνασα ἡ Κόρινθος ἀνελήμφθη πάλιν ὑπὸ*

steigenden Burgberges erhob sie sich bald zu neuer Schönheit und Bedeutung. An der schmalen Landbrücke des Isthmus gelegen bildete sie fast die Mitte zwischen zwei Meerbusen, von welchen aus nach Osten und nach Westen hin das ganze Gebiet der griechisch-römischen Kulturwelt der Schiffahrt offen lag. Einen Palast Neptuns nennt der Rhetor Aristides deshalb die Stadt.[1]) Durch die Natur der Dinge selbst sah sich daher die neue Bevölkerung angewiesen, in Schiffahrt, Handel, Verkehr und Industrie ihren Erwerb zu suchen. So wurde Korinth rasch wieder, was es früher gewesen war: der Marktplatz Griechenlands, ja ein Hauptstapelplatz des Verkehrs zwischen dem Osten und Westen des römischen Reiches. An Bevölkerungszahl, gewerblicher Lebhaftigkeit, an Reichtum und volkswirtschaftlicher Bedeutung übertraf es bald alle die älteren griechischen Schwestern und vermochte sich selbst gegenüber der scharfen Konkurrenz von Alexandria zur Geltung zu bringen. Bald erlangte die Stadt auch, wiewohl sie keine griechisch-nationale Ansiedlung war, das alte Ehrenamt, die Leitung der isthmischen Spiele, zurück. Seit der Neuorganisation der Verwaltung im Jahre 27 v. Chr. war sie zudem noch Sitz der Regierung für die neugebildete Provinz Achaja.

Seiner Bevölkerungszahl nach wird Korinth in den Zeiten, die uns beschäftigen, mit Ephesus zu den Großstädten zweiten Ranges im römischen Reich gehört haben.[2]) Daß von der Einwohnerschaft ein sehr beträchtlicher Bruchteil dem Sklavenstand angehörte, das brachten die sozialen Zustände des Altertums im allgemeinen und die merkantilen und industriellen Verhältnisse Neukorinths im besonderen ganz unausweichlich mit sich.[3]) So dürfte

---

*Καίσαρος τοῦ θεοῦ διὰ τὴν εὐφυΐαν, ἐποίκους πέμψαντος τοῦ ἀπελευθερικοῦ γένους πλείστους.*

[1]) Isthmica 22.

[2]) So Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche S. 12. — Was Strabo VIII, 379 über die 40 Stadien (= 7 km) betragende Länge der Stadtmauer Korinths (ohne die Akropolis) mitteilt, bezieht sich auf die alte Stadt. Deren Besiedlungsfläche betrug darnach 3—4 qkm. Schon daraus ergibt sich, wie völlig phantastisch die in manchen Kommentaren fälschlich auf das neue Korinth bezogene Nachricht bei Athenäus VI, S. 272 B ist, daß allein die Zahl der Sklaven in K. sich auf 460000 belaufen habe. „Eigentliche Großstädte gab es überhaupt erst in der hellenistischen Periode", sagt Beloch, Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt S. 479f. Eben derselbe berechnet für das Ephesus der beginnenden Kaiserzeit, das am ersten mit Neukorinth verglichen werden kann, eine Bevölkerung von etwa 200000 Seelen. Wesentlich größer waren Antiochia, Alexandria und Rom; letzteres dürfte aber die einzige Stadt gewesen sein, welche die Million erreichte. Übrigens schätzt Beloch a. a. O. S. 502 die Gesamtbevölkerung des römischen Reichs unter Augustus überhaupt auf nur 50—60 Mill.

[3]) Nach Beloch a. a. O. belief sich die Zahl der Sklaven z. B. in Alexandria auf nahezu 200000 neben einer freien Bevölkerung von 300000 Seelen. Für Altkorinth nimmt B. für die Zeit seiner größten Entwicklung eine Zahl von 80—100000 Bewohnern, darunter aber 60—80000 Sklaven an.

sich Neukorinth am ersten einer modernen Industrie- und Seehandelsstadt mit starker Proletarierbevölkerung vergleichen. Ganz diesem Charakter entspricht es, daß der Gegensatz von Reich und Arm in der Physiognomie der sozialen Verhältnisse der Stadt lebhaft und schmerzlich hervortrat. Was sich in dieser Beziehung für die Mitte des 1. Jahrh. n. Chr. aus unseren Briefen entnehmen läßt, das wird nicht uninteressant beleuchtet durch ein Urteil des Epistolographen Alciphron aus der Mitte des 3. Jahrh. n. Chr.; III, 60 liest man bei ihm: *Οὐκέτι εἰςῆλθον εἰς Κόρινθον, ἔγνων γὰρ ἐν βραχεῖ τὴν βδελυρίαν τῶν ἐκεῖσε πλουσίων καὶ τῶν πενήτων ἀθλιότητα.* Ganz zweifellos wird es da auch sein, daß die freie wie die unfreie Bevölkerung in nationaler Beziehung eine bunte Mischung aufwies. Die zahlreichen Tempel und Götterbilder, wie sie Pausanias um 150 n. Chr. in Korinth bewundern konnte, zeigen, daß man auch auf religiösem Gebiete ziemlich international bestimmt war; schon das alte Korinth war in dieser Hinsicht „die am wenigsten griechische Stadt“ gewesen.[1]) Auch auf Juden übte Korinth eine starke Anziehungskraft aus; die merkantile Bedeutung der Stadt wird auch sie dorthin gelockt haben.[2])

Noch in einem anderen Zuge bestätigt sich aber der bis jetzt hervorgetretene Typus Korinths. Je rascheren Gewinn der Handel schuf, je lebhafteren Fremdenverkehr er herbeirief, um so mehr nistete sich üppiger Lebensgenuß ein. Die alten vielsagenden Sprichwörter über korinthisches Wesen und korinthische Laster gewannen neue Geltung.[3]) Eine Stadt Aphroditens nennt Aristides

[1]) Mommsen, Römische Geschichte V² 257. — Übrigens wird diese Göttermischung auch mehr als anderswo durch den Handel bedingt gewesen sein. Die ägyptische Isis, die in Korinth einen Tempel hatte, galt als Göttin des Meers. Der Serapiskult war in Griechenland überhaupt verbreitet, namentlich aber im Peloponnes (cf Preller, Berichte über die Verh. der sächs. Ges. der Wiss. Philol. hist. Kl. 1854, 196 ff.). Der ägyptische Gott wurde vorwiegend als Heilsgott verehrt, wie Asklepios und Apollo. Die Begriffe der Heilung, Rettung, Erlösung spielten in diesen Kulten eine Rolle. Sklaven wurden auch in Griechenland z. B. dadurch freigelassen, daß sie dem Serapis geweiht wurden.

[2]) Philo de virtutt. 1032 erwähnt in seinem Lobpreis auf die weite Verbreitung der Juden in der Welt nebst andern griechischen Landschaften auch Korinth als Sitz von solchen. Justin läßt im Dialog seinen jüdischen Gegner Tryphon aus der palästinischen Heimat wegen des jüdischen Krieges nach Korinth gekommen sein und dort mit der griechischen Philosophie sich bekannt machen.

[3]) Die Ausleger und andre Schriftsteller pflegen diese Seite der Dinge durch die nicht ganz richtige Mitteilung zu illustrieren, daß in dem Tempel der Aphrodite, der auf der Burg lag, nicht weniger als 1000 Tempeldirnen (Hierodulen) gehalten worden seien. (So zuletzt noch wieder v. Dobschütz, Die urchristl. Gem. 1902, 18.) Die Tatsache nämlich wird von Strabo (VIII, 6, 20) überliefert. Aber er hat dabei das alte Korinth im Auge (cf auch XII, 3, 30). Von Neukorinth erwähnt er diese Einrichtung nicht; den Venustempel, den damals Akrokorinth besaß, nennt er sogar nur ein *ναΐδιον* (VIII, 6, 21). Auch

Korinth, allerdings in der Meinung, damit den Ruhm desselben zu erhöhen.[1]) Die geistige Kultur fand zwar in Korinth auch eine Stätte; aber jener Verbildung des Lebens vermochte sie nicht zu steuern. Nur ein gewisses formalistisch-rhetorisches Interesse, wie es auch in modernen Großstädten mit einer nervös-hastigen Entwicklung zusammen leicht auftritt, ohne doch einen reicheren geistigen Besitz zu bedeuten, scheint, soviel aus unseren Briefen hervorgeht, die Bevölkerung beeinflußt zu haben. Aristides singt zwar mit vollen Tönen das Lob der wissenschaftlichen Schätze, die in Korinth überall feil waren; [2]) allein seine panegyrische Rede wird in dieser wie in anderer Beziehung ziemlich kräftig auftragen.

Dies war die Stadt, in welche am Schlusse des ersten Jahrhunderts ihrer Existenz der tarsische Jude Paulus von einsamer Wanderung her einzog, um das Evangelium von Christus, dem Gekreuzigten, zu verkündigen.

### B. Die Begründung einer christlichen Gemeinde in Korinth.

Den einzigen zusammenfassenden Bericht über die missionarische Tätigkeit des Paulus in Korinth gibt AG 18, 1—18. Alsbald nach seiner Ankunft schloß sich danach Pl zu gemeinsamem Broterwerb einem jüdischen Ehepaar Aquila und Priscilla [3]) an, das durch das Judenedikt des Kaisers Claudius aus Rom vertrieben und eben erst nach K gekommen war. Seinem sonstigen Verfahren entsprechend (cf 13, 5. 14; 14, 1; 16, 13; 17, 1 f. 10) wandte sich der Apostel zunächst unter Benutzung des synagogalen Gottesdienstes an die Judenschaft. Doch fand er unter seinen dortigen Hörern auch empfängliche Hellenen. Erst eine gewisse, nicht näher bestimmte Zeit später trafen die beiden Gehilfen Silas und Timotheus, die Pl in Makedonien zurückgelassen hatte, ein; sie fanden ihn bereits in lebhafter evangelisatorischer Arbeit. [4]) Die Entscheidung,

---

Pausanias weiß bei seiner Erwähnung dieses Tempels nichts dergleichen zu sagen (II, 4, 7).

[1]) Arist. Isthmica I, 23.

[2]) A. a. O. I, 40.

[3]) Cf über sie Blaß, ThStKr 1901, I.

[4]) Schon Eichhorn, Einleitung III, 92 und seitdem viele andere glauben aus AG 18, 5 entnehmen zu dürfen, daß Pl in K anfänglich unter dem Druck der Erfahrungen in Athen stand und erst durch die Ankunft von Sl und Tm zu lebhafterer Tätigkeit ermuntert worden sei. Das widerspricht aber dem Verhältnis der Tempora, deren sich der Erzähler in Vorder- und Nachsatz bedient. Hofmann, Bibl. Gesch. des NT (herausgeg. v. Volck 1883) S. 271 bringt jenen Wechsel auch damit in Verbindung, daß Pl durch die beiden aus Makedonien Unterstützung erhalten hat; so habe er freie Zeit gewonnen. Allein wenn Pl bloß an den Sabbaten in der Synagoge redete (8, 4), so ist das ja nichts, was gerade seiner Arbeit in den korinthischen Ver-

die so näher und näher rückte, fiel dahin aus, daß die Judenschaft im ganzen gegen das Evangelium Stellung nahm. Ein gottesfürchtiger Nichtjude aber, Titius Justus, also wohl einer der „Hellenen", welche in der Synagoge regelmäßige Gäste waren, stellte sein unmittelbar neben der Synagoge gelegenes Haus für die Missionsarbeit zur Verfügung. Auch der Synagogenvorsteher Krispus wurde mit seinem ganzen Hause gläubig. Durch beide Einzeltatsachen will der Bericht offenbar erhärten, daß der Bruch des Apostels mit der Synagoge doch nicht ohne die Bildung einer Anfangsgemeinde aus Juden und jüdisch beeinflußten Heiden geschah. Jetzt aber, wo das Ev in die Breite des Heidentums hineinwirkte, vollzog sich ein rascheres Wachstum.

An diesem Punkte schaltet AG die Erzählung von einem tröstlichen und verheißungsvollen Traumgesicht ein, das Pl empfing. Die Stelle schon, an der der Bericht sich einstellt, verwehrt es, das Vorkommnis im Anfang des korinthischen Aufenthalts Pl zu denken. Aber auch seinem Inhalt nach weist es in eine spätere Zeit; denn die Stimmung, die es voraussetzt, ist erst nach erfahrenen Mißerfolgen und Regungen des Widerspruchs denkbar. Dem entspricht auch die Wirkung des Traumgesichts. Nicht daß Pl in K überhaupt evangelisierte, sondern daß sein Aufenthalt daselbst sich auf die bis dahin ihm ganz ungewohnt lange Dauer von 18 Monaten erstreckte und zur Begründung einer stattlichen Gemeinde führte, erscheint als die Wirkung des Gesichts. Mithin kann die Erzählung, da von heidnischen Maßregeln gegen die Predigt des Pl nichts verlautet, nur dahin verstanden werden, daß die Judenschaft auch nach dem Bruche mit Pl sein Wirken mit feindseligen Stimmungen und Versuchen begleitete. Die Ursache davon mag unentschieden bleiben. Es kann sein, daß sich doch auch jetzt noch ein langsames Abbröckeln von Gliedern der Judengemeinde zum Christusglauben vollzog. Vielleicht aber agitierten sie auch nur deshalb, weil einer, der doch der ihre war, nach ihrer Auffassung im pseudo- oder antijüdischen Sinn unter Heiden wirkte. Bestätigt wird diese Auffassung des Abschnitts schließlich dadurch, daß AG als beweiskräftige Nachwirkung des in jenem Gesicht verheißenen göttlichen Schutzes den Ausgang einer Klage schildert, die von der Judenschaft K's gegen Pl erhoben wurde. Offenbar betrachtete man den Amtsantritt des neuen Prokonsuls als eine günstige Gelegenheit für einen derartigen Versuch. Allein das Unterfangen, dem Messiasevangelisten gerichtliche Hindernisse in den Weg zu stellen, scheiterte an der klugen Toleranz des Staatsmannes. Den Groll der Juden [1]) über diesen Mißerfolg mußte ihr eigener Vor-

---

hältnissen den Stempel aufdrückte; in Antiochia, Philippi, Thessalonich läßt ihn AG ebenso verfahren (13, 14. 42. 44; 16, 13; 17, 2).

[1]) Nicht an Juden, sondern an Heiden denkt dabei Godet, Einlei-

steher Sosthenes büßen. Pl aber verweilte noch einige Zeit in K. Als er endlich diese bedeutsame Arbeitsstätte verließ, schieden Aquila und Priscilla mit ihm, selbstverständlich als Christen.

Soweit der Bericht der AG. Ihm ist gegenüberzustellen, was sich aus den gelegentlichen Rückblicken des Pl selbst über die Sache ermitteln läßt. Danach geschah die grundlegende Verkündigung des Evangeliums in Korinth durch Paulus, Silvanus und Timotheus (II. 1, 19).[1] Auf welchem von ihnen die eigentliche Last der Arbeit und die Kraft des Erfolgs ruhte, kann aber nicht zweifelhaft sein. Denn gerade den korinthischen Christen gegenüber bezeichnet Pl mit bewußtem Nachdruck sich selbst als den eigentlichen und alleinigen geistlichen Vater der Gemeinde (I. 3, 6; 4, 15; 9, 2). Dieser Anspruch kann in der Tat darin seinen Anhalt mit finden, daß die beiden neben Pl tätigen vorzugsweise außerhalb K's, also in der Provinz Achaja, gewirkt haben und dort die Wirkungen unterstützten und pflegten, welche von der Predigt in der Hauptstadt aus auf andere Städte ausgingen.[2] Pl selbst bezeugt ja, daß K nicht die einzige Stadt Achajas blieb, in der eine Christusgemeinde sich bildete (II. 1, 1; I. 16, 15; cf dazu 1 Th 1, 8; 2 Th 1, 4). Aber auch ohne daß jene Vermutung stark betont wird, erklärt und rechtfertigt sich die Darstellung des Apostels. Unter der Voraussetzung, daß der erste Thessalonicherbrief in K geschrieben ist, dürfte aus 1 Th 3, 6 hervorgehen, daß wenigstens Timotheus erst geraume Zeit nach Pl in die korinthische Arbeit eintreten konnte. Ganz abgesehen aber von solchen zeitlichen Verhältnissen ist ja klar, daß Silvanus und Timotheus nicht als Träger eines selbständigen Missionsunternehmens und Missionsberufes, sondern lediglich als Gehilfen des Pl in Betracht kamen. Daß Pl an anderen Orten seiner Tätigkeit sich von den um sein Wort sammelnden Gläubigen seinen Unterhalt habe gewähren lassen und nur in Korinth darauf verzichtet und statt dessen durch eigene Arbeit sich ernährt habe, ist eine irrige Vorstellung; schon die in Ephesus geschriebene Bemerkung in I. 4, 11 f. widerstreitet ihr (cf I. 9, 6). Wohl aber geht aus den diesbezüglichen Äußerungen des Apostels dies hervor, daß Pl in K auch nicht einmal zur Ergänzung dessen, was er selbst verdiente, etwas von der Gemeinde annahm und begehrte, sondern lieber Mangel litt oder auf auswärtige Unterstützung wartete (I. 9, 4—18; II, 11, 7—11; 12, 13; cf Phl 4, 14 ff.). Mag man den Grund für diese sonderliche Zurückhaltung in den sozialen Verhältnissen der Gemeinde oder

---

tung in das NT S. 148; ähnlich Ramsay, Pl in der AG S. 211. Aber man müßte schon mit letzterem trotz entscheidender Gegengründe in AG 18, 17 nach πάντες noch οἱ Ἕλληνες lesen, um das annehmen zu können.

[1]) Der Kürze wegen bezeichnen wir hinfort 1 Kr mit I, 2 Kr mit II.

[2]) Zahn, E I² 189.

in dem Wunsche suchen, jeden, auch den leisesten falschen Schein zu meiden — auf jeden Fall zeugt sie davon, mit welcher sittlichen Energie Pl seinem Beruf sich gewidmet hat.[1])

In der Durchführung desselben durfte Pl auch in K wie anderwärts einer göttlichen Bestätigung seiner Sendung dadurch sich erfreuen, daß Zeichen, Wunder und Krafttaten durch ihn geschahen (II, 12, 12). Die eigentlich siegende Macht aber lag in seiner Predigt (I, 2, 1 ff.). Was sie wirkte, wirkte sie freilich nicht durch ein äußerlich imponierendes Auftreten des Ap.; denn daran fehlte es, mag man nun sagen: auch in K oder: gerade in K, gar sehr (I, 2, 3). So entsprach das Äußere dem Inneren. Denn auch inhaltlich bewegte sich die Verkündigung nicht auf den Wegen, auf denen der natürliche Mensch ihr gerne begegnet; Christus, der Gekreuzigte, war ihr alleiniger Vorwurf (I, 2, 1 f.). Weithin ist man geneigt, in dieser Charakterisierung ein besonderes Moment der gerade für K von Pl angewendeten Predigtweise zu erkennen. Man tut aber dem Apostel damit Unrecht. Die Art seines korinthischen Auftretens bedeutete für ihn nicht eine Umkehr von einer Predigtweise, die auch menschliche Mittel nicht verschmähte, zu einer bloß auf das Kreuz gerichteten,[2]) wobei man dann vor allem an jene Art des Predigens denkt, wie sie Pl nach AG 17 in Athen geübt hat.[3]) Nicht minder wird ferner aus I, 15, 3 ff. deutlich genug, daß das Kreuz Christi den Mittelpunkt der Predigt des Apostels immer nur in der Bedeutung bildete, welche es durch die Auferweckung desselben empfing. Am allerwenigsten trifft man aber das Richtige, wenn man für K die alttestamentliche Bestimmtheit der paulinischen Predigt mehr oder weniger weit in den Hintergrund schiebt.[4]) Daß „gemäß den Schriften" der Tod und

[1]) Cf Weizsäcker, AZ² 263, wo die Frage, warum Pl von seinem apostolischen Rechte, den Lebensunterhalt zu fordern, keinen Gebrauch gemacht habe, so beantwortet wird: „Um nicht dem Ev ein Hindernis zu bereiten. Wer wußte in K. schon etwas davon, daß ein Apostel diesen Anspruch auf Sold habe und geltend machen könne! Damit aufzutreten hätte nur ein Hindernis geschaffen. Seine Verkündigung konnte dann als ein Gewerbe erscheinen, also von vornherein einen falschen Maßstab des Eindrucks und der Prüfung hervorrufen. Ein reiner Eindruck seiner Sache war in dieser Umgebung nur möglich, wenn es ihm gelang, zu zeigen, daß er nichts für sich begehrt und sucht, daß er nicht anders kann, daß ihn ein innerer Drang beseelt, der in seiner Armut ein Muß für ihn ist. Und darum gehört gerade dieser Zug seines Auftretens in das Bild der Schwachheit, nämlich der freiwilligen, der Selbstverleugnung, welche ihm den unvergänglichen Kranz verschaffen muß. Es ist ihm also zugleich ein inneres Bedürfnis, so zu handeln." Ganz gut; nur gelten diese Gründe für andre Orte, z. B. die Handelsstadt Ephesus oder Thessalonich, ebenso wie für K; die besondere Vorsicht in K ist also damit doch nicht erklärt.

[2]) So etwa Neander, Geschichte der Pflanzung etc. I, 334 u. a.

[3]) Siehe darüber später die Auslegung.

[4]) Dazu neigte Heinrici I, S. 16: Der Weg, den er einschlug, führte

die Auferweckung Jesu geschehen sei, das bildete die grundsätzliche Bestimmtheit der Missionspredigt in K (I. 15, 3 f.): damit ist der Zusammenhang des Alten mit dem Neuen Bunde recht eigentlich ins Innerste der Verkündigung hineingezogen. Wie hätte z. B. auch nur die Stiftung des hl. Abendmahls gerade in der Form, wie sie Pl den Korinthern überliefert zu haben behauptet (I, 11, 23 ff.), berichtet werden können, ohne daß die Vorbereitung des Neuen Bundes durch den Alten dargelegt worden wäre! Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene in seinem inneren Zusammenhang mit der gesamten göttlichen Heilsoffenbarung, das war nach Pl selbst der Inhalt des paulinischen Evangeliums wie anderwärts so auch in K.

In die Ereignisse und Erfolge, welche innerhalb der Gründungsepoche die Tätigkeit des Pl begleiteten, gewinnen wir aus ihm nur gelegentlich weitere Einblicke. Der wichtigste davon dürfte sein, daß auch in K sich die bereits anderwärts gewonnene Erfahrung von einer entschlossenen Ablehnung des Ev durch Heiden und Juden erneuerte (I, 1, 24). Wir erfahren daraus, daß Pl sich auch an die Judenschaft K's mit seiner Predigt gewandt haben muß (I, 10, 32: II, 3, 13—15).[1] Verhielt sich dieselbe im ganzen auch ablehnend (cf 1 Th 2, 15 f.), so war doch auch von berufenen und geretteten Juden zu reden (I, 1, 24). Nicht der mindeste Grund aber ergibt sich aus den beiden Briefen gegen die Annahme, daß jene Predigt an Juden und Heiden auch in Korinth nach der Norm geschehen sei, die Pl später in dem gerade von K aus geschriebenen Römerbrief proklamiert: *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* (Rm 1, 16). Schließlich treten uns aus Pl eine Reihe von Namen entgegen und geben einen Einblick in den Personalstand der Gemeinde, die sich allmählich um Pl sammelte. Aquila und Prisca [2]) werden I, 16, 19 u. Rm 16, 35 in solcher Weise erwähnt, daß sie sowohl mit der korinthischen Gemeinde wie mit Pl eng verbunden erscheinen. Als Erstlinge und als die einzigen Männer, die aus der Hand des Pl selbst, soweit er sich erinnern kann, die Taufe empfingen, erscheinen I, 1, 14 Krispus und Gajus. Von Familien im engeren oder weiteren Sinne hat Pl auch nur eine, die des Stephanas, getauft (1, 16). Als ein Glied von besonderer Bedeu-

---

nicht vom alten Bunde zum neuen. Es bedurfte vor den ihm lauschenden Heiden keiner Auseinandersetzung mit den Ansprüchen des Gesetzes, sondern einzig die Erweckung der Sehnsucht nach dem Heil und den Nachweis, daß sie durch Christus befreit werden von allen Beklemmungen des Aberglaubens, von aller Ungewißheit und Unklarheit. Schmiedel (Einleitung zu I) nimmt mit Recht an, Pl habe irgendwie dafür gesorgt, die Heidenchristen mit dem AT bekannt zu machen.

[1]) Wie I, 1, 23 f. und 9, 20 im Munde des Pl schwer denkbar sein sollen, falls ein Bruch mit dem Judentum stattgefunden habe (Clemen, Paulus I, 272), ist nicht einzusehen.

[2]) = Priscilla. Cf Zahn, E I² 190.

tung begegnet uns endlich Sosthenes, den Pl als Mitverfasser von I neben sich nennt (I, 1, 1). Das sind einzelne Früchte der apostolischen Arbeit. Unter welchem allgemeinen Zeichen sie stand, ist aber auch unverkennbar. Die Verkündigung in K gab dem Apostel etwas davon zu erleben, welche Schwierigkeiten dem Versuch anhaften, das Evangelium von Christo in eine ihm fremde Welt zu verpflanzen (I, 3, 1 f.). Als er aber von K schied, konnte er es mit dem Bewußtsein, an den errungenen Erfolgen das Siegel für seine göttliche Sendung erlangt zu haben (I, 9, 2).

Vergleicht man den Bericht der AG mit dem, was sich aus Pl über seine grundlegende Arbeit in K ergeben hat, so erhellt, daß jener nicht aus diesem geflossen sein kann; denn er weiß im ganzen und im einzelnen viel mehr, als aus den Briefen zu erholen ist. Ein Grund, mit Holsten und Weizsäcker den ersteren für unhistorisch zu erklären, ist das aber nicht. Denn gerade in manchem Detail treffen beide Quellen ungesucht und ohne ihre Selbständigkeit zu verlieren zusammen. Krispus begegnet in beiden Berichten in besonders bedeutsamer Beziehung zu Pl. Neben ihm nennt der eine Titius Justus, der andere den Gajus; bedenkt man, daß jene beiden Namen eine Ergänzung durch einen lateinischen Vornamen verlangen, so dürfte es nicht unwahrscheinlich sein, daß in beiden Nennungen sich eine und dieselbe Person, Gajus Titius Justus, verbirgt.[1]) An der Identität des in I, 1, 1 erwähnten Sosthenes mit dem in AG 18, 17 genannten jüdischen Synagogenvorsteher ist nicht zu zweifeln.[2]) Aquila und Priscilla werden von beiden Quellen als Freunde des Ap. bezeugt.[3]) Nicht uninteressant ist es zu beobachten, wie sehr nach dem Bericht der AG in K die Gehilfen des Pl, nicht bloß Timotheus, sondern auch Silas, in Arbeit und Leiden hinter dem Apostel zurücktreten im merklichen Unterschied gegen das dort von anderen Arbeitsfeldern berichtete Verhältnis (cf AG 16, 19; 17, 4. 10); die Stellung, welche Pl trotz der Mitarbeit der beiden anderen sich selbst gegenüber den Korinthern zuschreibt, entspricht dem durchaus (cf S. 9). Was aber den Gang

---

[1]) Kühner ist dieser Vermutung wohl nicht als die von Hausrath (Neutest. Zeitgeschichte IV, 216), daß T. der bekannten Töpferfamilie der Titier angehört habe. Aus dem Gebrauche des Pränomens schließt Ramsay (Expositor 1900, 101), daß G. ein Freigelassener gewesen sei, weil nur die Freien einen Vornamen tragen durften und Freigelassene deshalb es liebten, mit diesem benannt zu werden.

[2]) Zahn, E I[2] 192. Siehe später zur Stelle.

[3]) Auch ohne das man die den Titius Justus bzw. Gajus betreffende Vermutung annimmt, erhellt doch aus dieser Zusammenstellung, wie wenig zutreffend Weizsäcker AZ 269 urteilt: I führe in einen ganz anderen Personenkreis als die AG. Daß AG weder Chloe noch Gajus (?) noch Stephanas, Fortunatus, und Achaikus kennt (Meyer-Heinr. S. 3) (richtiger: nicht erwähnt), hat doch nichts Auffallendes an sich.

der Dinge im großen anbetrifft, so wird der Bericht der AG freilich innerlich phantastisch und unwahrscheinlich, wenn man ihn so gründlich umdeutet wie Weizsäcker (a. a. O.).[1] Nimmt man ihn so, wie er dasteht, so läßt er allerdings den Pl erst auf dem Weg durch die Synagoge hindurch zu den Heiden kommen. Trotz aller Einwendungen ist aber dieses Verfahren von vornherein innerlich wahrscheinlich. Wie hätte denn Pl vor heidnischen Hörern sich darüber rechtfertigen sollen, daß er mit dem Evangelium vom jüdischen Messias sich gar nicht an das Judentum wende? Das mußte doch einen bösen Anschein gegen seine Lauterkeit und gegen die Sache, die er als Wahrheit vertrat, erwecken, es müßte denn sein, daß er den Grund davon darin nachwies, die Juden seien von der Heilsverkündigung von vornherein ausgeschlossen. Das war aber bekanntlich seine Anschauung nicht. Darum war es sachlich und psychologisch unmöglich, daß er an der Synagoge vorüberging. Wenn AG mithin ihn in die Synagoge treten läßt, so ist das durchaus kein Grund gegen die Zuverlässigkeit ihres Berichts selbst für den Fall, daß in den Briefen des Pl kein Hinweis darauf vorliegen sollte. Tatsächlich aber geht auch aus ihnen mit genügender Deutlichkeit, wie oben dargelegt, hervor, daß Pl auch in K vor den Juden gepredigt, aber auch den Widerspruch der Juden erduldet hat. Statt darum mit Weizsäcker (AZ 269) zu sagen: „Das von der AG gezeichnete Gesamtbild ist Zug für Zug das Gegenteil von dem, was aus dem 1. Korintherbrief hervorgeht“, urteilen wir lieber mit Schleiermacher (Einleitung S. 148): „Wenn man einige Stellen der AG mit den persönlichen Details vergleicht, welche die beiden Korintherbriefe beginnen und schließen, so geht alles vollkommen ineinander und ergänzt sich, und doch findet man, daß jede der beiden Urkunden einen eigenen Weg geht.“ Auch den Bericht der AG rechnen wir also mit zu den geschichtlichen Unterlagen, deren sich die Erklärung der Korintherbriefe bedienen kann.[2])

---

[1]) W. glaubt (AZ S. 260) den Bericht so verstehen zu müssen, daß seinen Mittelpunkt ein einziger Tag bildet, in welchen zusammengedrängt sind die Vertreibung aus der Synagoge, die Einkehr im Nebenhaus, wie zum Trotz und doch auch zum Fortspinnen des Fadens, der Übertritt des Krispus nebst großen anderen Erfolgen und das nächtliche Gesicht. Davon aber, daß das alles an einem Tage geschehen sei, ist in 17, 6 ff. gar keine Rede, ja v. 8b schließt es mit seinem Tempus geradezu aus.

[2]) Cf auch das Urteil Spittas, Die Apostelgeschichte, S. 244: „Somit erscheint der von Weizsäcker behauptete Gegensatz zwischen der Vorstellung von der Zusammensetzung der Gemeinde in 1 Kr und Akt. ein künstlicher . . . Man mag den Bericht der AG über den Aufenthalt des Pl in Korinth dürftig oder auch einseitig nennen, ihn als ungeschichtlich zu bezeichnen liegt kein triftiger Grund vor.“ Allerdings ist dieses sein Urteil durch die Voraussetzung bedingt, daß v $5^b$ und 6 (*διαμαρτυρόμενος . . . πορεύσομαι*) auszuscheiden seien. Ähnlich beurteilt Clemen, Paulus I, 271, die Zuverlässigkeit

Weder er noch die Briefe des Pl reichen freilich aus, um die zeitliche Lage der Ereignisse genau festzustellen. Zwar verknüpft die AG die Entstehung der korinthischen Gemeinde zeitlich mit zwei außerbiblischen Geschichtstatsachen, dem Judenedikt des Kaisers Klaudius und dem Prokonsulat Gallios. Leider aber ist keine von ihnen bis jetzt bestimmt zu datieren. Es darf jedoch angenommen werden, daß jene Berechnung die entscheidenden Gründe für sich hat, welche die zweite Reise des Pl in die Jahre 52—54, seinen ersten korinthischen Aufenthalt also etwa in die Zeit vom Spätjahr 52 bis Frühling 54 verlegt.[1])

## C. Die korinthische Gemeinde in der Zeit zwischen dem Weggang des Paulus und dem ersten kanonischen Briefe.

Wenn eine durch die Predigt eines Apostels begründete Gemeinde ihren geistlichen Vater scheiden sah, so befand sie sich in einer eigentümlichen Lage. Den lebendigen Zeugen des Evangeliums, der in allen Fragen der Erkenntnis und der Lebensführung Autorität sein konnte, der berufsmäßig für die Ausbreitung des Reiches Christi wirksam und befähigt war, hatte sie nun nicht mehr in ihrer Mitte. Wohl besaß sie als literarische Grundlage ihrer Arbeit und ihres Lebens in der Regel das AT und einen zu seinem Verständnis einigermaßen befähigten Teilbestand ehemaliger Israeliten. Aber das Evangelium selber, um das sie sich

---

des Berichtes in AG; v. $5^b$ und 6 wird freilich auch von ihm verworfen. Aber der Gegensatz, in welchen er v. 5 zu v. 4 stellt, verschwindet, wenn man beachtet, daß zu ἔπειθεν v. $4^b$ selbstverständlich die in $4^a$ gegebene Orts- und Zeitbestimmung heranzuziehen ist; die Übersiedlung ferner in das Haus des Titius Justus bedeutet weder einen Wohnungswechsel noch die Errichtung einer Gegensynagoge, sondern besagt lediglich, daß Pl eine offenbar ihm angebotene Ortsgelegenheit zur Abhaltung von Vorträgen benützt hat; daß die Nähe derselben an der Synagoge der Grund dieses Entschlusses gewesen sei, wird durch gar nichts angedeutet. Der Satz endlich „der Bericht über die Bekehrung des Synagogenvorstehers Krispus macht nicht den Eindruck, als ob dieselbe auf das energische Vorgehen des Pl zurückginge, sie wird vielmehr mit derjenigen andrer Korinther zusammengestellt, von denen das doch nicht allgemein zutreffen dürfte“ baut sich auf zwei Urteilen von reinster Subjektivität auf. Darüber, daß die Korintherbriefe dem von AG behaupteten Bruch mit dem Judentum nicht widersprechen, siehe oben S. 11.

[1]) So Zahn, E $II^2$ 629—647 in allgemeiner Übereinstimmung mit den Ergebnissen älterer und neuerer Chronologen (Winer, Wieseler, Ewald, Weizsäcker, Wendt). Andere neuere Berechnungen (O. Holtzmann, Blaß, Harnack, Mac Giffert) führen zu einer um rund 5 Jahre früheren Datierung. Cf Wohlenberg, Thessalonicherbriefe S. 1. Clemen (Paulus I. 1904) setzt die zweite Reise in die Jahre 49—52, den ersten Brief in das Jahr 56, den zweiten in 57.

scharte, hatte sie doch nur durch Erinnerung an Gehörtes und durch Überlieferung von einem Lebenden zum anderen. Und es fehlte ihr ein für die Bewahrung und Durchbildung dieses Empfangenen zugerüsteter Lehrstand. Ihr Rückhalt lag also ganz darin, daß es unter ihren Gliedern an Personen nicht fehlte, welche das einst verkündigte Ev in seinem inneren Wesen erfaßten und als eine lebendige Größe besaßen. So lebte eine solche Gemeinde in einem Zustande der Verwaisung, und man braucht sich nicht zu wundern, wenn viele Irrung, Verwirrung und Schwierigkeit in ihrer weiteren Entwicklung hervortrat. Gewiß, es war das frohe Bewußtsein der apostolischen Gemeinden, daß andere Augen als die ihres Apostels über ihr wachten, andere Kräfte als die seinen in ihr walteten. Darin liegt auch in der Tat das Geheimnis der Lebenskraft des Christentums unter den unvermeidlichen Schwierigkeiten seiner Entwicklung. Menschlich betrachtet aber waren jene Gemeinden dann, wenn ihr Gründer sie verließ, auf sich selbst angewiesen.

Die Gemeinde von K ging freilich in ihre Entwicklungswege mit viel günstigeren Voraussetzungen ein, als manche andere christliche Erstlingsgemeinde. Über 1½ Jahre hatte Pl bei ihr verweilt. Alle die angedeuteten Grundlagen ihres Bestands konnten in einer so langen Zeit zu besonderer Festigkeit heranreifen und so angeeignet werden, daß das Leben der Gemeinde auf ihnen stetig ruhen konnte. Auch das ist wahrscheinlich, weil in der Natur der Sache liegend, daß Pl mindestens vor seiner Abreise für eine gewisse Organisation des genossenschaftlichen Lebens der Gemeinde gesorgt hatte. Eine irgendwie geordnete Vorsteherschaft war ja unentbehrlich. Wird in den Briefen auch nirgends Bezug auf sie genommen,[1]) so erhellt daraus, daß solche Ordnung gar nichts von aristokratisch-hierarchischer Art an sich trug: sie ließ die Selbstverwaltung und Selbstbestimmung der Gemeinde in Kraft. Auf der anderen Seite läßt sich aber auch nicht verkennen, daß in den eigentümlichen Verhältnissen Ks auch manche besondere Schwierigkeiten für die junge Gemeinde wurzeln konnten. Ihre bunte Zusammensetzung, der großstädtische Charakter der Stadt, die Beweglichkeit des doch unter griechischer Sonne sich vollziehenden Lebens, der Abstand zwischen der herben Größe christlichen Glaubens und Lebens und der Vielfarbigkeit heidnischen Denkens

---

[1]) Auch im Philipperbriefe erscheint alles, was besprochen wird, als Tat und Interesse der Gesamtheit der „Brüder“, wiewohl dort in der Grußüberschrift sogar *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* genannt sind. Nicht einmal I, 12, 28 lag es nahe, solche Vorsteher ihrer Person noch zu erwähnen; denn sie konnten doch nicht ebenso wie Apostel, Propheten und Lehrer als gottgesetzt bezeichnet werden. Etwas von ihrer Funktion steckt, soweit es auf göttliche Gnadengabe zurückgeht, dort in *ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις*.

und heidnischer Lebensbewegung, das alles konnte für die Kraft, die Reinheit und die Treue der Entwicklung vielerlei Hemmung schaffen.

Darnach wird es nicht irrig sein, wenn wir zu den bedeutsamsten Tatsachen aus der Geschichte der korinthischen Gemeinde nach ihrer Gründungsepoche [1]) diejenige rechnen, daß sie in ihrer Entwicklung auch eine von außen her kommende Förderung empfing. Auf dem Felde, wo Pl begonnen hatte, hat nach ihm ein Apollos weitergearbeitet. Die Bedeutung dieser seiner Tätigkeit für das gottgegebene Wachstum der Gemeinde vergleicht Pl selbst der Bedeutung, welche nach geschehener Pflanzung dem Bewässern der Pflanze zukommt (I, 3, 5 f.); die Zahl der Gläubigen wurde durch die missionierende Tätigkeit des Apollos vermehrt. Zur Zeit, als Pl I schrieb, hatte Apollos aber auch schon Korinth verlassen; trotz vielfachen Zuredens des Pl, mit dem er zusammen in Ephesus war, konnte er sich sogar nicht entschließen, schon wieder nach K zu gehen (I, 16, 12). Ob diese Rückkehr von den Korinthern selbst gewünscht war, läßt sich aus den Äußerungen des Pl nicht entnehmen. In einem Zwist mit Pl befand er sich, nach der ganzen Art zu schließen, wie Pl I, Kap. 1—4 von ihm spricht, nicht. Immerhin bleibt auffallend, daß Pl ihn nicht als Mitverfasser des Briefes herangezogen hat (I, 1, 1), nicht minder, daß er keinen ausdrücklichen Gruß von Apollos an die Gemeinde von K zu vermitteln hat (I, 16, 12. 19 f.). So haften dem Verhältnis, das nach der Tätigkeit des Apollos in K zwischen ihm und der Gemeinde zurückblieb, gewisse Unklarheiten an.

Wir wären aber auch über seine Person recht im Ungewissen, wenn die Bemerkungen des Pl nicht durch den Bericht in AG 18, 24—28 [2]) ergänzt würden. Darnach war Apollos ein in Alexandria gebürtiger Jude. Aus der Charakteristik der AG geht auch hervor, daß derselbe rhetorisch veranlagt und geschult, aber auch wohl in der jüdisch-biblischen Theologie heimisch war, die in Alexandria

[1]) Mit der Frage, wie sich die Verhältnisse der Gemeinde seit dem Weggang des Ap gestalteten, hat sich naturgemäß die Auslegung der Briefe vielfach zu befassen. Hier kann und soll daher nur das erwähnt werden, was ohne weiteres feststeht.

[2]) Schmiedel (in der Einleitung zu I) erhebt gegen die Zuverlässigkeit der meisten Nachrichten der AG über Apollos nachdrückliche Bedenken. Sofern sie die Vorgeschichte des Apollos vor seinen Beziehungen zu K betreffen, brauchen wir nicht auf sie einzugehen, zumal da er das in dieser Hinsicht für uns Wichtigste (18, 24) stehen läßt. Der anscheinende Widerspruch zwischen AG 18, 28 und I, 3, 6 ist bei richtigem Verständnis der letzteren Stelle (s. o.) nicht vorhanden. Clemen, Paulus I, 272, beanstandet in der Hauptsache nur v. 25 c. Aber diese Notiz hat gerade an dem Anormalen, das sie erzählt, eine Gewähr ihrer Ursprünglichkeit; in jenen Zeiten des ersten Werdens waren solche Mischungen von Altem und Neuem solche Durchkreuzungen sehr wohl möglich.

gepflegt wurde. Dann wird für seine Betrachtung der Schrift weniger die Absicht auf Erkenntnis ihrer gesetzlichen Lebensordnungen als die auf Gewinnung metaphysisch-spekulativer Gedanken maßgebend gewesen sein. Anscheinend noch in seiner Heimat mit der Geschichte und Lehre Jesu bekannt geworden und davon ergriffen, war er nach Ephesus gekommen und trat dort mit frischer, freimütiger Begeisterung in der Synagoge als Prediger von Jesu auf, soweit seine Kenntnis und sein Verständnis ihm das gestatteten. Da nahmen sich Aquila und Priscilla, die in Ephesus weilten, seiner an und vertieften seine Heilandserkenntnis; jetzt empfing er wohl auch die christliche Taufe. Wieweit er während dieser Entwicklung zugleich zum Bruche mit seiner bisherigen Art zu denken kam, steht völlig dahin. Seinem nicht näher begründeten Wunsch, nach Achaja zu gehen, [1]) kamen die ephesinischen Christen dadurch entgegen, daß sie ihm einen Empfehlungsbrief dorthin mitgaben. Seiner Tätigkeit in K schreibt AG viel Frucht für die Schar der Gläubigen zu; sie erwuchs daraus, daß er vor der Judenschaft K's mit siegreicher Kraft die Messianität Jesu aus der Schrift nachwies. Darnach müßte die Gemeinde durch ihn vor allem aus den jüdischen und jüdisch beeinflußten Elementen verstärkt worden sein. Die AG verlegt diese Episode in die Zeit zwischen dem ersten kurzen und dem zweiten längeren Aufenthalt des Pl in Ephesus und läßt die Tätigkeit des Apollos sogar noch andauern, als Pl von seiner Reise nach Cäsarea, Jerusalem und Antiochia nach Ephesus zurückgekehrt war. Über die Dauer derselben läßt sich aber mit all dem nichts Bestimmtes ausmachen. Nur als Pl wieder (nach AG zum zweiten Male) nach K kam, ist auch in AG von Apollos keine Rede mehr.

Daß Pl nach einer Zeit, die er unstät und in weiter, fast unerreichbarer Ferne zugebracht hatte, nun in Ephesus sich befand, war auch für die Gemeinde in K bedeutsam. Die geographische und die Verkehrsnähe beider Städte mußte ja mannigfache Gelegenheit zur Pflege der Beziehungen zwischen der Gemeinde und ihrem Stifter darbieten. Ein Blick in die Briefe bestätigt das. Schon vor dem ersten uns erhaltenen Schreiben haben die korinthischen Christen einen Brief von Paulus empfangen und ihn wieder beantwortet (I, 5, 9; 7, 1).[2]) Mehrfach kamen korinthische Christen, sei es in privaten, sei es in gemeindlichen Angelegenheiten, nach Ephesus und suchten Paulus auf. So finden wir bei ihm den Sosthenes (I, 1, 1), die Leute der Chloe (I, 1, 11), endlich Stephanus, Fortunatus, Achaikus (I, 16, 17); wie weit unter den Brüdern, die I, 16, 11 u. 12 ge-

[1]) In Cod. D lesen wir allerdings, daß er damit einer Aufforderung korinthischer Christen nachkam, die ihn in Ephesus gehört hatten.

[2]) Dieser verlorene vorkanonische Brief des Pl soll künftig mit (1), die Antwort der Gemeinde mit (A) bezeichnet werden.

nannt werden, korinthische Christen überhaupt oder die bereits erwähnten zu verstehen sind, muß dahingestellt bleiben. Umgekehrt hat Pl noch vor der Absendung von I seinen jungen Gehilfen Timotheus auf eine Reise geschickt, die ihn auch nach K führen sollte (I, 4, 17; 16, 10). Dem allen entspricht, daß Pl in keinem anderen Briefe sich so bis ins einzelnste über die Gemeinde unterrichtet zeigt, wie in den Korintherbriefen. Auch ohne daß man also der Auslegung die verwickelten Fragen wegnimmt, welche den weiteren brieflichen und persönlichen Verkehr des Pl mit K betreffen, hat man an dem Mitgeteilten doch Belege genug dafür, welch ein lebhafter Austausch unter ihnen stattfand. Sein bedeutsamstes Denkmal sind aber die beiden uns erhaltenen Briefe.

Eine wesentliche Umgestaltung ihres Bestandes scheint die Gemeinde in der Zeit, die uns vor Augen steht, nicht erlitten zu haben. Ziemlich zahlreich muß sie gewesen sein.[1]) Wenn freilich Pl es bemerken konnte, daß nicht viele Edle und Weise ihr zugehörten (I, 1, 26), so ist das immer nur von dem Verhältnis des einen zu den andern Bestandteilen, also relativ gesagt, beweist also noch keine auch absolut hohe Ziffer der Gemeindeglieder; das gilt auch von den vielen Erkrankungen und Todesfällen, die in der Gemeinde vorkamen (I, 11, 30). Aber die Verwickelungen der sozialen und Familienverhältnisse, in welche I, 7 hineinblicken läßt, führen doch auf eine Gemeinde größeren Umfangs, nicht minder die Tatsache, daß unter den Gliedern der Gemeinde prozessuale Gegnerschaft doch nicht ganz selten war (I, 6, 2f.). Die weitaus größere Mehrzahl gehörte auch jetzt den werktätigen und geringeren Schichten der Bevölkerung an.[2]) Die Mischehen, die vorkamen, zeigen, wie die Gemeinde sozial noch in das umgebende Heidentum eingebettet war (cf auch I, 10, 27). Religiöse und sittliche Nachwirkungen davon konnten nicht ausbleiben. An Israeliten fehlte es in der Gemeinde nicht (I, 5, 6f.; 7, 18; 10, 32; 12, 13). Aber wenn Pl auf die Vergangenheit zurückblickt, dann weiß er, daß diese Erinnerung für die Gemeinde im großen und ganzen auf Zeiten heid-

---

[1]) Zu beachten bleibt aber doch, daß Pl I, 14, 23 mit der Möglichkeit rechnet, daß die ganze Gemeinde an einem Orte sich versammelt. Auch die Feier des Abendmahls setzt durchaus die gleiche Art der Vereinigung voraus. Selbst wenn dabei (mit Heinrici) an ein eigenes Gemeindehaus zu denken sein sollte, wie es Kultvereine besaßen, so schließt die Tatsache, daß die ganze Gemeinde an diesem Orte ihr gottesdienstliches Mahl begehen konnte, immer noch einen besonders starken numerischen Bestand aus.

[2]) Ramsay (Expositor 1900, 102) glaubt aus den Namen, die in I begegnen, und aus dem ganzen Ton des Briefes schließen zu dürfen, daß ein großer Teil der Gemeinde aus wohlhabenden Gewerbetreibenden bestand, die z. T. Freigelassene, z. T. noch Sklaven waren; seien sie auch nicht etwa die Mehrheit, so doch der soziale Kern der Gemeinde gewesen.

nischer Denkweise, für gar manche auch auf Zeiten heidnischer Laster zurückweist (I, 6, 9—11; 12, 2; 8, 7). Ob dieses ehemalige Heidentum bereits durch die Synagoge für den christlichen Theismus zubereitet war, ist damit freilich nicht gesagt, aber auch nicht ausgeschlossen. Die heidnische Majorität der Gemeinde verträgt sich daher ganz wohl mit der aus AG hervorgehenden Annahme, daß durch Apollos wesentlich von der Synagoge her die Gemeinde ein Wachstum erfahren habe.

Dies sind die äußeren Umrisse des Bildes der Gemeinde in dem Zeitpunkt, da sie etwa den ersten unserer Briefe von ihm empfing. Erst die Auslegung kann denselben zu deutlicherer Bestimmtheit verhelfen, falls es ihr gelingt, aus den aktuellen Erörterungen des Apostels einiges Licht für den historischen Hintergrund der Dinge zu gewinnen.

## II. Die Briefe.

Aus der Ähnlichkeit des Ausdrucks oder der Gleichartigkeit des Gedankens, wie sie in zwei verschiedenen Schriftwerken auftreten mag, auf literarische Abhängigkeit zu schließen, ist ein Versuch, der leicht zum Fallstrick werden kann. Vorsichtige Erwägung wird daher an allen den Stellen, an welchen man neuerdings eine literarische Nachwirkung der Korintherbriefe noch innerhalb der neutestamentlichen Literatur finden zu dürfen glaubte, einen Zweifel nicht unterdrücken können; denn es fehlt ihnen allen, soweit sie nicht von vornherein ausgeschieden werden müssen, an der wünschenswerten Evidenz.[1]) Ausdrücklich dagegen bezeugt wird das Vorhandensein unseres ersten kanonischen Briefes bereits von Clemens Romanus [2]) und zwar in einem Tone, welcher nicht an eine noch ganz junge Bekanntschaft mit demselben denken läßt. Berührungen mit ihm ziehen sich von da ab durch die nachapostoli-

[1]) Genaue Kenntnis des I. Kr findet Holtzmann, Neutest. Einleitung[2] 1886 S. 332 bei dem Vf des Hb, indem er Hb 2, 4 mit I, 12, 4. 7—11; Hb 2, 8 mit I, 15, 27; 2, 10 mit 8, 6; 2, 14 mit 15, 26; 3, 7—19 mit 10, 1—11; 5, 12 mit 3, 2; 5, 14 mit 2, 6; 6, 3 mit 16, 7; 9, 26 mit 10, 11; 10, 33 mit 4, 9; 13, 10 mit 10, 14—21; 13, 20 mit 7, 15 u. 14, 33 verbindet. Das sind aber zumeist ganz allgemeine und unbestimmte Ähnlichkeiten; z. T. ist aber die Zusammenstellung völlig grundlos (z. B. zu 13, 10; 2, 14; 2, 4); als sicher kann nicht einmal gelten, daß Hb 10, 33 unter dem Einfluß von I, 4, 9 stehe. — An eine nicht bloß zufällige Berührung zwischen I, 3 init. mit 1 Pt 1 fin u. 2 init. denkt Usteri, Wissenschaftlicher und praktischer Kommentar über den 1. Pt 1887 S. 291 A. 1.

[2]) 1 Clem. 47: *ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου. τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν; ἐπ᾽ ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν περὶ ἑαυτοῦ τε καὶ Κηφᾶ τε καὶ Ἀπολλώ.* — Zum Verständnis cf Zahn, GK I, 2, 812f.

sche Literatur hin, ohne doch irgendwo besonders häufig und unmittelbar zu werden.[1]) Anders steht es mit II. Aus diesem Briefe

---

[1]) Innerhalb der sogenannten apostolischen Väter wird in Ep. ad Diogn. 12, 5 das Wort I, 8, 1 als apostolisch förmlich citiert; allein wie für den gesamten Brief die Bestimmungen hinsichtlich der Zeit seiner Entstehung sehr auseinandergehen, so ist insonderheit die Zugehörigkeit der Schlußkapitel, in denen das Citat begegnet, zum 2. Jahrhundert sehr fraglich. I, 6, 2 wird, ebenfalls ohne Nennung der Stelle, an der es sich findet, aber als Pauluswort in dem nur in lateinischer Übersetzung erhaltenen Kap. 11, 2 des Briefes Polykarps an die Philipper angeführt. Ohne daß wörtliche Übereinstimmung oder gar ein Citat vorliegt, wird man unter dem hiefür gesammelten Material mit größerer Wahrscheinlichkeit an folgenden Stellen an Beeinflußung durch I denken dürfen: 1 Clem. 37, 5 (I, 12, 14—29); 49, 5 (I, 13). Ign. Eph. 18, 1 (I, 1, 20); Trall. 12, 3 (I, 9, 27); Rm 9, 2 (I, 15, 8); Rm 5, 1 (I, 44) (cf zu Ign. Zahn, GK I, 2, 825). Polyc. ad Philipp. 5, 3 (I, 6, 9f.). Andere Schriften der genannten Gattung, so Hermas (auch nicht Mand. 4, 4), der Barnabasbrief, die Didache — aus der Didache citiert Meyer-Heinr. S. 24 Berührungen in 1, 5; 3, 3; 4, 3; 10, 6 etc.; aber Harnack, dessen Ausgabe ihm vorliegt, erklärt wenigstens hinsichtlich I u. II mit Recht S. 87f.: Es gibt keine einzige Stelle, an welcher die Benutzung jener (der paulinischen) Briefe evident wäre — geben keine Ausbeute nach dieser Seite. Von einem seiner Senioren berichtet Irenäus (IV, 28, 1) ein genaues Citat aus I (10, 1—12) mit der Formel „in epistola, quae est ad Corinthios“; anderes scheint er ihnen bloß in den Mund gelegt zu haben (Zahn a. a. O. 788, 3). Bei Justin finden sich manche Anklänge an I (Zahn, GK I, 2, 572). Worte, die I angehören, hat er, wie ein Fragment aus de resurrectione zeigt (Zahn a. a. O. 565f. u. A 1), als paulinisch, aber ohne Bezeichnung des Fundorts citiert; anderwärts hat er irrtümlicherweise ein Pauluswort (I, 11, 18) mit Worten Jesu vermengt, als ob es auch auf diesen zurückgehe (Dial. 35, 2). [Tertullian, De praescript. haer. drückt sich bei Verwendung des gleichen Wortes literarisch korrekter aus; andrerseits führte auch die syrische Didaskalia (übs. etc. v. Achelis-Flemming) 118, 35 die fraglichen Worte sogar ganz ausdrücklich auf Jesus zurück.] Der Anklang an I, 1, 19ff., welchen Seeberg bei dem Apologeten Aristides VIII, 2 init. finden möchte (Seeberg, Die Apologie des A. Forsch V 1893 S. 214) ist so entfernt, daß er für uns nicht in Betracht kommen kann. Nach Irenäus c. haer. III, 23, 8 hat Tatian I, 15, 22 citiert, um zu beweisen, daß Adam nicht gerettet wurde. Athenagoras, de resurrectione 18 schreibt I, 15, 54 „dem Apostel“ zu. Clemens Alex. entnimmt Strom. III, 12, 81 dem (nicht erhaltenen) Werke Tatians *περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ* eine auf Auslegung von I, 7, 5 bezügliche Stelle. Unter den verschiedenen Richtungen der Kirche des 2. Jahrh. schien I der asketischen und gnostischen mehrfach Gelegenheit zu bieten, sich, sei es zustimmend oder fortbildend, auf ihn zu beziehen. So in der Schule des Basilides und des Valentin (Zahn, a. a. O. I, 2, 773 u. 752f), wo man für die gnostischen Spekulationen auch aus phantasievoller Exegese des Pl Gründe zu gewinnen wußte. Ähnlich wußte Marcion zu verfahren (a. a. O. 615). Die Theklaakten (a. a. O. 788) suchten an I, 7 einen Rückhalt für ihre asketischen Forderungen. Daß ihrem Vf, bzw. dem Vf der Acta Pauli, von denen sie ein Bestandteil sind, I (u. II) bekannt war, zeigen schon die mannigfaltigen Berührungen zwischen dem ebenfalls zu ihnen gehörigen apokryphen 3. Kr und den beiden kanonischen. Mehrfachen Gebrauch von Sätzen aus I und zwar in der Form ausdrücklicher Citate aus Apostelwort finden wir in der pseudocyprianischen Schrift de aleatoribus, der uns in dem vorliegenden Zusammenhang interessieren

klingt innerhalb des ältesten kirchlichen Schrifttums kaum etwas wieder.[1]) Auch bei späteren Schriftstellern, deren Bekanntschaft mit I oben belegt werden konnte, sucht man öfters ganz vergeblich nach einem Anklang oder gar nach einem Citat, das auf II verwiese.[2]) Andrerseits mangelt es doch nicht ganz an Spuren seiner Benützung innerhalb des 2. Jahrhunderts.[3]) Und daß trotz dieses Unterschiedes die Stellung von II innerhalb der sonstigen paulinischen Briefe von Anfang an nicht weniger bestimmt gewesen ist als die von I, darüber kann, wie wenig auch diese seine Zugehörigkeit zum Apostolos in das tatsächliche literarische Leben hineingewirkt haben möge, kein Zweifel sein. Wie I, so fand sich II im Apostolikum des Marcion und also auch in der von diesem vorausgesetzten uralten kirchlichen Sammlung von Paulusbriefen. Jenes Schicksal, in der literarischen Produktion der Kirche zunächst wenig benützt worden zu sein, teilt II mit anderen apostolischen Gaben. Es wird bei ihm aber auch besonders begreiflich, wenn man die Schwierigkeit und Dunkelheit und zugleich den individuell persönlichen Charakter des Schreibens bedenkt: diese Tiefen entzogen sich dem Verständnis der nachwachsenden Generationen.

Mit dem Ende des 2. Jahrhunderts werden aber in der gesamten kirchlichen Literatur die Fälle zahlreich, in denen auf I und II Bezug genommen wird, jetzt auch mit ausdrücklicher Citationsformel und deutlicher Unterscheidung der beiden Schreiben.[4])

---

müßte, falls er in der Tat, wie Harnack (Texte und Untersuchungen V, 1. 1888) zu beweisen gesucht hat, dem römischen Bischof Viktor und also dem ausgehenden 2. Jahrhundert angehört. Doch wären wir damit immerhin schon in die Zeit Tertullians eingetreten; mit ihr aber wird die Benutzung von I häufig und allgemein. Die apokryphen Apostelgeschichten, Martyrien etc. bringen manche Reminiszenzen. So zu I, 2, 4 in Acta Philippi (Lipsius und Bonnet, Acta app. apocr. II, 2 S. 9, 14); zu I, 11, 34 in Acta Thom. (Lipsius u. B. a. a. O. 146, 18); zu I, 15, 56 in Acta Phil. 79, 1.

[1]) Ob Polyk. Philipp. VI, 1: *προνοοῦντες ἀεὶ τοῦ καλοῦ ἐνώπιον θεοῦ καὶ ἀνθρώπων* eine Reminiszenz an II, 8, 21 ist oder mit diesem zusammen direkt auf Prov. 3, 4 zurückgeht, ist nicht sicher auszumachen; die sonstige gute Bekanntschaft Polykarps mit den paulinischen Briefen möchte fast die erstere Annahme empfehlen. Zweifelhaft bleibt es auch, ob a. a. O. 4, 1 oder Hermas Mand. 10, 2, 4 Berührungen mit II, 6, 7 bzw. 7, 10 vorliegen. An eine mehr unbewußte Nachbildung von II, 6, 8—10 wird Ep. ad Diogn. 5, 8 zu denken sein.

[2]) So bei Justin; auch De aleatoribus. Iren. V, 5, 1 fügt zwar eine Berufung auf II, 12, 4 in die Aussprüche seiner Senioren ein, kennzeichnet sie aber doch als eine von ihm selbst ausgehende.

[3]) Abgesehen von Marcion, dessen radikaler Kritik ja auch II unterlag, begegnet eine Bezugnahme auf II erstmalig bei den Valentinianern (Zahn, a. a. O. 753). Athenagoras hat in de resurr. 18 die Gewißheit der Auferstehung in Worte gekleidet, welche er ausdrücklich als apostolisch bezeichnet; wie I, 15, 53, so klingt auch II, 5, 10 aus ihnen vollständig deutlich wider.

[4]) Cf zu den Citationsformeln: In ea enim epistola, quae est ad Co-

Noch im 2. Jahrhundert hatte sich indessen das Material der Korrespondenz zwischen Pl und K unerwartet vermehrt. Zwischen 150—180 trat in der griechischen Kirche ein Paulusroman ans Licht (Acta Pauli), welcher in seine geschichtliche Darstellung auch einen Brief der Korinther an Pl und umgekehrt einen weiteren solchen des Pl nach K einschaltete. Die Hinweise auf einen derartigen Verkehr, wie sie I, 5, 9 ff.; 7, 1 gelesen werden, hörten für die Leser dieses Werkes also auf bloße leere Andeutungen zu sein. Schärfere geschichtliche Beobachtung hätte indessen schon damals davon überzeugen können, daß die beiden Briefe mit den dort angezogenen sich nicht decken können. Auch abgesehen davon aber ist die geschichtliche Lage, welche sie in K voraussetzen, gegenüber den Zuständen der apostolischen Zeit derart fortgeschritten, daß die Plumpheit der Erdichtung an ihrer antignostischen Tendenz handgreiflich ist. Innerhalb der Literatur der griechischen Kirchen selbst wird zwar nirgends Bezug auf diese Schreiben genommen. Doch haben die Paulusakten als Ganzes und mit ihnen also wohl auch die Briefe dort nicht wenig Ansehen genossen.[1]) Dagegen treten sie (auf dem Umweg über den Orient) in einigen abendländischen Bibelhandschriften [2]) auf. Bemerkenswert aber ist vor allem, welche Anerkennung ihnen in orientalischen Kirchen gewährt wurde. Die rechtgläubige syrische Kirche (im Unterschied von den Bardesaniten) nahm sie gegen das 4. Jahrhundert zusammen als dritten Korintherbrief in ihr NT herein und gewährte demselben ein vollkanonisches Ansehen; Ephraim dehnte demgemäß seinen Kommentar auf sie und das sie verbindende erzählende Zwischenstück aus. Aus jener verschwanden sie, als die späteren Redaktoren der syrischen Bibel dieselbe im Text und Umfang dem griechisch-antiochenischen Kanon aus der Wende des 3. und 4. Jahrhunderts anpaßten. Dagegen gingen sie aus der syrischen in die armenische Bibel über und behaupteten hier lange ihre Stelle.

Erhalten sind die Briefe auf dem Boden des Morgenlandes in der armenischen Übersetzung einerseits in vielen armenischen Bibeln, andrerseits in der armenischen Übertragung des Kommentars Ephraims zu den paulinischen Briefen; neuerdings hat sich dazu eine koptische Übertragung gesellt.[3]) In Europa wurden sie in neuerer Zeit

---

rinthios bei Iren. III, 11, 19 (mit Bezugnahme auf I, 11, 4 f.); in secunda ad Corinthios bei Iren. III, 17, 1 (mit Citat aus II, 4, 4); *ἐν τῇ προτέρᾳ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ* Clem. Al. Paedag. I, 6, p. 117 mit Citat von I, 14, 20; *ἐν τῇ δευτέρᾳ προς K.* Clem. Al. Strom. IV, 16 p. 607 (Citat aus II, 2, 14 u. 3, 14). Tertull. de praescript. 33: in prima ad Corinthios (Kap. 15); de pudic. 13: in secunda ad Corinthios (II, 6—11).

[1]) Cf Zahn, Gr. d. GK² 26.

[2]) Nämlich in der Bibelhandschrift der Ambrosiana E 53 inf. und in anderer Übersetzung in der Laoner Bibelhandschrift Cod. 45.

[3]) Cf Acta Pauli. Aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift

durch Fragmente, welche J. Usher 1644 mitteilte, und dann durch die Ausgaben von Wilkins (1714) und W. und G. Whiston (1736) bekannt. Die Annahme der Echtheit, welche der Vater der beiden letztgenannten Herausgeber vertrat, wurde durch J. B. Carpzov 1776 abgetan. W. F. Rinck suchte, als er 1823 seine Verdeutschung veröffentlichte, vergeblich, sie zu erneuern. (Von der neueren Literatur ist zu vergl. Zahn, GK II, 2, 592 ff.; Vetter, Der apokryphe 3. Korintherbrief 1894: Harnack, G. d. gr. Lit. I, 37 ff., II, 1, 506 ff.; Zahn, E I[2] 194, 9 und Gr. d. GK.[2] 48 ff.).

Man mag an dieser literarischen Episode die Tatsache sich in Erinnerung rufen, daß der geschichtliche Blick der alten Kirche für die Verhältnisse der apostolischen Zeit an Klarheit doch vielfach eingebüßt hat. Sein eigenes Urteil, daß die paulinischen Briefe über Ort und Gründe ihrer Absendung selber genügenden Aufschluß geben, hat zwar das muratorische Fragment insofern bestätigt, als es den Anlaß der Kr in den Schismen und Häresien findet,[2]) bzw. in der Notwendigkeit, den schon ausgesprochenen Tadel zu wiederholen; allein die Anschauung, daß die Korrespondenz des Pl mit K unter allen seinen Briefen chronologisch an erster Stelle stehe, greift doch daneben, mehr noch die Vorstellung von dem katholisch-ökumenischen Charakter der paulinischen Sendschreiben.[1]) Die allmählich werdende biblische Exegese ging an unseren Schriften nicht vorüber. Von den Hypotyposen des Clemens Alexandrinus freilich gewähren uns die Bruchstücke (Zahn, Forsch. etc. III, 67, Z. 7. 8. 9) kaum mehr als die Gewißheit, seine Auslegung zur Schrift habe sich tatsächlich auch auf I und II bezogen. Origenes gehört nach Hieronymus [2]) zu denjenigen, welche diesen Teil der Schrift (I) ausführlich erklärt haben. Auch nach seinem eigenen

---

Nr. 1 herausgeg. v. Carl Schmidt. Übersetzung, Untersuchungen und koptischer Text. Leipzig 1904. (Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrussammlung II.)

[1]) Cf den Text im ursprünglichen Wortlaut und in der Emendation bei Zahn, Gr. d. GK.[2] 1904 Beil. I.

[2]) Hier. Epp. 49 (nach der Zählung von Vallarsi, bei den älteren Editoren 52, in der Benediktinerausgabe 31) hinsichtlich des 1. Briefes: Origenes, Dionysius, Pierius, Eusebius Caesariensis, Didymus, Apollinaris latissime hanc epistolam interpretati sunt. Im Zusammenhang ist freilich nur von den Ausführungen des Pl über die Ehe die Rede. Aber Epp. 119 erwähnt er die beiden letztgenannten und dazu noch Theodor v. Heraklea und Diodor von Tarsus auch zu I, 15, 51 als Kommentatoren. Die Mitteilung des Hieron. wird in ihrem größeren Umfang übrigens dadurch bestätigt, daß auch Chrysostomus und Theodoret öfters auf die Anschauungen früherer, aber nicht näher bezeichneter Ausleger eingehen. Z. B. Chrysost. 164 A zu 7, 21; Theodoret 168 zu 1, 13. Einzelne der Namen begegnen in den Katenen, die Cramer veröffentlicht hat. (Doch gehört manches von dem, was dort unter des Origenes Namen geht, dem Chrysostomus an.)

Zeugnis hat er die Grußüberschrift zu I und dann doch wahrscheinlich im Zusammenhang mit einer Gesamterklärung ausgelegt. (Hom. in Luc. XVII sub fine [Migne 13, 1847].) Ob Hieronymus dann nicht bloß auf Grund einer Verwechslung in seinem Verzeichnis der Schriften des Alexandriners (vgl. Harnack, Gesch. der altchr. Lit. I, 334 f.) ihm Homilien zu II zuschreibt statt zu I, muß dahingestellt bleiben. Die Katenen, die Cramer veröffentlicht hat, enthalten viele Origenesfragmente zu I, aber keines zu II.[1]) Außer Origenes haben (nach Hier. l. c.) noch manche andere Orientalen des 3. und 4. Jahrhunderts wenigstens I kommentiert, von denen nichts auf uns kam.[2]) Im Abendlande widmete Tertullian von seiner Streitschrift gegen Marcion L. V, 5—13 der Auseinandersetzung über I und II. Reichlicher fließt der Strom der exegetischen Arbeit der alten Kirche erst mit dem Ausgang des 4. Jahrhunderts und dem Auftreten der großen Vertreter der antiochenischen und alexandrinischen bzw. syrischen Theologie, Ephraim, Theodor Mops., Chrysostomus, Cyrill Al., Theodoret; gleichzeitig mit ihnen arbeiteten im Abendlande Ambrosiaster und Pelagius. In diesen späteren Väterzeiten erschwerten aber dogmatische und kirchliche Anschauungen öfters die unbefangene Würdigung gerade der geschichtlichen Verhältnisse, welche die Beziehungen zwischen Pl und K bestimmten; für die Väter und Exegeten von Ephraim, Ambrosiaster, Chrysostomus an bis herab zu Erasmus und selbst Calvin erschienen z. B. die Parteiungen innerhalb der Gemeinde nicht durch die Stellungnahme zu den wirklichen Aposteln Paulus, Petrus und zu Apollos verursacht, sondern dadurch hervorgerufen, daß sich Glieder der eigenen Gemeinde zu Parteihäuptern aufwarfen. Leitete sie dabei auch ein Gefühl für gewisse exegetische Tatsachen, die neuerdings häufig nur zu wenig berücksichtigt wurden, so standen die Alten dabei doch zugleich unter dem soeben bezeichneten Einfluß. Andrerseits beschäftigten sich doch auch sie schon mit der Frage, welcher etwaige sonstige Verkehr außer der uns erhaltenen Korrespondenz zwischen dem Apostel

---

Didymus ist vielleicht mit dem Kommentator identisch, dessen Excerpte in einer noch ungedruckten Katene zu I u. II der vatikanischen Bibliothek (Vatic. gr. 692 saec. XII) unter dem Signum Di vorgetragen sind. (Cf Karo Lietzmann, Nachrichten von der kgl. Gesellsch. der W. zu Göttingen 1902. Phil.-hist. Kl. I. III. V.; auch E. Klostermann, Theol. Lit.Bl. 1901, 45; endlich Mai, Nova Patrum Bibliotheca IV, 3, 115—146.) Über die Arbeiten der griechischen Väter überhaupt zu den paulinischen Briefen vgl. die äußerst eingehende und gründliche Zusammenstellung von C. H. Turner in seinem Artikel über Greek Patristic commentaries on the Pauline epistles im Supplementband des Dictionary of the Bible.

[1]) Spuren von Homilien des Origenes zu II glaubt Frhr. v. der Goltz in seinem Codex aus dem Athoskloster Lawra nachweisen zu können (cf von der Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrh. 1899).

[2]) Einzelne Bemerkungen darüber und über occidentalische Ausleger des Paulus auch bei Cassiodor, Inst. div. Litt. 8.

und K stattgefunden habe.[1]) Was aber das Verhältnis von I und II zueinander betrifft, so herrscht hier durchaus die Überzeugung, daß II unmittelbar auf die durch I hervorgerufene Lage der Dinge in K sich beziehe.[2])

Die Reformation bahnte die Aufnahme einer unbefangeneren geschichtlichen Betrachtung an; schon in Calvins gehaltvollem Kommentar tritt sie hervor. Doch wurde jetzt die Erörterung mancher Punkte durch die theologischen Begriffe von der Vollständigkeit des ntl Kanons und durch die Befangenheit erschwert, mit welcher man den geschichtlichen Aufriß der AG mit dem der paulinischen Briefe verband. Seit dem Ausgang des 17. Jahrhunderts aber drang die Theologie, wie vordem in den dogmatischen Gehalt, so jetzt nach und nach auch in die ganze Fülle der literarischen und geschichtlichen Probleme ein, die mit I und II zusammenhängen. Die Authentie derselben blieb dabei auch in der neueren und neuesten Zeit unerschüttert; [3]) wie einst über das heute schon vergessene kritische Unternehmen von Bruno Bauer,[4]) so ist ja, das darf man wohl sagen, die Theologie auch der Gegenwart über die Konstruktionen der zumeist holländischen Kritik [5]) zur Tagesordnung übergegangen. Dieselben beziehen sich aber

---

[1]) Vgl. Chrys. Hom. II. Cor. 12, 14.

[2]) Vgl. die ὑποθέσεις der Kommentatoren und Codices (letztere bei von Soden, Schriften des NT I, 1, 340 ff. u. 350).

[3]) Baur in Tübingen rechnete bekanntlich I und II mit zu den vier von ihm als Homologumena bezeichneten Briefen des Pl, von denen er (Paulus [2] 276) sagt: Gegen diese Briefe ist nicht nur nie auch nur der geringste Verdacht der Unechtheit erhoben worden, sondern sie tragen auch den Charakter paulinischer Originalität so unwidersprechlich an sich, daß sich gar nicht denken läßt, welches Recht je der kritische Zweifel gegen sie geltend machen könnte.

[4]) Kritik der paulinischen Briefe (I 1850, II, 1851; III, 1852; er verwies mit den übrigen auch diese beiden Briefe des Pl in die zweite Hälfte des 2. Jahrh.

[5]) Namentlich Loman, Quaestiones Paulinae (Theol. Tjidschrift XVI, 14 ff. u. ö. XVII, 14 ff., XX, 42 ff.); Pierson u. Naber, Verisimilia 1886; Steck, Galaterbrief 1888. Die Gründe, die Steck entwickelt und die ihn auch die Korintherbriefe mit in das allgemeine Urteil einbeziehen lassen, daß die Apostel sowenig etwas Schriftliches hinterlassen haben wie Jesus selbst und daß auch die vermeintlich echten paulinischen Briefe etwa 50—60 Jahre später anzusetzen seien, als man sie gewöhnlich datiere, sind — abgesehen von der Gesamtbetrachtung des christlichen Altertums — hinsichtlich von I und II namentlich folgende: Die Abhängigkeit von anderen ntl Schriften, von Apokryphen und von profaner Literatur (Philo, Seneca); ferner die Unklarheit aller auf die Einleitung bezüglichen Verhältnisse; das Verschwinden der verlorenen Briefe, die in I und II vorausgesetzt seien; die Schwierigkeiten einzelner Stellen (I, 15. 29; 7, 2 ff.; 9, 1—6; 11, 1—16); die Unklarheit der Parteiungen; die schon zur Annahme der Präexistenz vorgeschrittene Christologie. Auch die Einheitlichkeit der jetzt vorliegenden Schreiben scheint ihm sehr fraglich. (Vgl. über die ganze Frage auch Nösgen, Geschichte der neutest. Offenbarung II, 194 ff.)

nicht bloß auf I oder II, sondern auf den ganzen Aufriß der Entstehungsgeschichte des Christentums und können daher eigentlich auch nur im Zusammenhang einer ebenso umfassenden Erörterung näher besprochen werden. Braucht demnach eine Auslegung der beiden Briefe sich nicht mit dem Schwergewicht steter Zweifel darüber zu belasten, ob hinter ihnen der wirkliche Paulus überhaupt als Vf gedacht werden dürfe, so bleiben ihr doch der ernsten Streitpunkte genug übrig. Einerseits bewies die Frage nach den Parteiungen in K, wie sie in I und II begegnen, eine so gut wie unerschöpfliche Kraft, im Zusammenhang mit dem allgemeinen Fortschritt der Anschauungen über die Geschichte des Urchristentums immer neue Perspektiven zu gewinnen und neue Lösungsversuche anzuregen. Dazu gesellte sich aber in wachsendem Umfang eine Erörterung darüber, ob mit dem, was die Apostelgeschichte von einem zweimaligen Aufenthalte des Pl in K erzählt, und der durch das Vorhandensein der Briefe selbst belegten zweimaligen Korrespondenz desselben mit der Gemeinde der briefliche und persönliche Verkehr zwischen ihm und ihr erschöpft sei und wie sich etwaige weitere Berührungen den unzweifelhaften einreihen möchten. Im Jahre 1830 stellte Bleek[1]) erstmalig die Vermutung auf, daß Pl schon vor I ein zweites Mal in K gewesen und daß zwischen I und II ein Brief des Apostels an die Gemeinde geschrieben worden sei, den wir also unter das für uns verlorene Gut des apostolischen Zeitalters zu rechnen hätten. Damit war die Aufmerksamkeit auf literarische und geschichtliche Dunkelheiten gerichtet, an denen frühere Geschlechter merkwürdig leicht und sicher vorübergekommen waren. Jetzt aber rollte mit ihnen ein solcher Knäuel von Möglichkeiten den Auslegern und den Darstellern verwandter theologischer Disziplinen in die Hände, daß darin der Reiz zu den allerverschiedensten Kombinationen dessen, was feststeht, mit dem Zweifelhaften lag. Tatsächlich wurde denn auch seit jenen Tagen kaum eine nur irgendwie denkbare Konstruktion unversucht gelassen. Bleek selbst fand für seine Auffassung mehr oder weniger vollständige Übereinstimmung bei Billroth, Schrader, Olshausen, Neander etc. bis herab zu Schmiedel. De Wette hingegen hielt gegen Bleek an der schon vorher von ihm vorgetragenen Auffassung auch jetzt fest, wonach weder ein Zwischenbrief, den wir nicht besitzen, noch ein

---

Letzter Vertreter dieser Schule ist van Manen (Paulus III. De brieven van de Korinthiers 1896); er verlegt sie ins 2. Jahrhundert und erklärt sie aus dem Gegensatz eines mehr konservativen und eines streng antinomistischen Paulinismus, bzw. des vulgären Heidenchristentums. In seiner „Handleiding vor de Oudchristelijke letterkunde 1900“ hat er diesen Standpunkt erneut vertreten.

[1]) ThStKr 1830, 625f.

zweiter Aufenthalt des Pl vor I in K, wovon die Apostelgeschichte nichts erzählt, anzunehmen sei. F. Chr. Baur kam von seinem radikalen historisch-kritischen Standpunkt aus dennoch, was unsere Briefe anbetrifft, zu dem gleichen, im Vergleich mit den früher in Giltigkeit gestandenen Auffassungen ganz konservativen Ergebnis. In mehr oder weniger ähnlicher Bahn bewegt sich nicht bloß Reuß, dieser allerdings im Zusammenhang mit einer ganz eigentümlichen Konstruktion der Reisen des Pl überhaupt, sondern neben anderen auch Exegeten wie Meyer, Hofmann, Heinrici, Edwards, Schnedermann. Die Grundüberzeugung dieser Richtung hat Holtzmann, Einleitung[2] S. 255 ganz präzis in dem Satze formuliert, Direktive für die Betrachtung sei die Beobachtung der engen Zusammengehörigkeit beider Briefe: ihr gehört in der Hauptsache auch Th. Zahn mit seiner in Einleitung ins NT I[2] S. 185—250 gegebenen Darstellung der Verhältnisse an. Eine dritte Art der Konstruktion nimmt gleichfalls einen zweiten Besuch des Apostels in K vor dem von AG berichteten zweiten (jetzt also dritten) an, verlegt denselben aber zwischen I und II; ihr eigentliches Charakteristicum jedoch liegt darin, daß sie die beiden Briefe in zeitlicher und in sachlicher Beziehung viel weiter auseinanderschiebt, so sehr, daß II es mit ganz anderen Verhältnissen als I zu tun hat. Nachdem schon Ewald diesen Gedanken vertreten hatte, hat von einer ähnlichen Anschauung aus Godet seine Auslegung und Weizsäcker und Jülicher ihre Darstellung der literarischen Geschichte des Urchristentums angelegt. Innerhalb einer jeden dieser Gruppe aber ergeben sich die mannigfaltigsten Schattierungen im einzelnen. So verworren demnach die Sachlage noch jetzt und so verwirrend die Literatur darüber ist, so hat die Entwicklung der Dinge doch dies eine zuwege gebracht, daß der Kardinalpunkt der Frage deutlich hervortritt. Dieser liegt nicht darin, wie diese und jene einzelne Stelle zu verstehen sei, sondern in der Nähe oder Ferne des Verhältnisses, in welchem das durch I dargebotene Gesamtbild zu dem in II erscheinenden steht.

Soweit sich die beiden Kr in der Literatur und in der Geschichte des Textes und des Kanons des NT überhaupt zurückverfolgen lassen, hat keiner von ihnen je Zusätze oder Abstriche erfahren, durch die er erst zu seinem gegenwärtigen Bestand gekommen wäre; geschweige denn, daß eine Spur sich davon fände, als ob je durch einen einschneidenden literarischen Entwicklungsprozeß aus verschiedenen Bestandteilen verschiedenen Ursprungs die Einheiten, die wir jetzt vor uns haben, geworden seien. Die neuere Arbeit an den Briefen hat aber erst recht nach dieser Seite hin den Stand der Dinge vollständig verändert. Den Abschnitt II, 6, 14—7, 1 haben (seit Emmerling, Ep. P. ad Cor. poster. 1823) Viele als Störung des Zusammenhangs empfunden und

ihn anderswohin zu verweisen gesucht. Wichtiger aber ist ein Anderes geworden. J. S. Semler[1]) behauptete zuerst, daß II aus mehreren, unter verschiedenen Voraussetzungen entstandenen Korrespondenzstücken zusammengewoben sei. Ganz kam seitdem die Frage nicht wieder zur Ruhe.[2]) Brennend aber wurde sie erst durch Hausrath 1870; auch er sonderte 9—13 von II ab, glaubte aber darin den vordem schon von Anderen vermuteten Zwischenbrief zwischen I und II aufweisen zu können[3]) und fand für diese Position manche Unterstützung. Sein Vorgang zog aber eine ganze Reihe der verschiedenartigsten Versuche nach sich, zunächst die Teile von II aus ihrem gegenwärtigen Zusammenhang zu lösen und in neuen Kombinationen unterzubringen. Was Weiße schon 1854 begonnen hatte,[4]) das wurde jetzt wieder aufgegriffen und II in 3 Briefstücke zerlegt (a: II, 8—9; b: II, 10—13; c: II, 1—7), ja gevierteilt. Ja der Auflösungsprozeß ging noch weiter. Man begann, Teile von II mit Stücken von I zu verbinden;[5]) ja jetzt wurden für manche Augen auch in I eine Menge von Nähten und von Unterbrechungen des Zusammenhanges sichtbar, welche seine Einheitlichkeit in Zweifel brachten. Namentlich die holländische Schule arbeitete, man darf sagen, mit staunenswertem Sicherheitsgefühl an diesem Zerlegungsgeschäfte.[6])

---

[1]) Paraphrasis epist. II ad Corinth. 1776; ferner in der Abhandlung De duplici appendice ep. ad Roman. 1782. Nach Semler enthielt II zunächst Kap. 1—8; darauf folgte Rm 16; dieses Ganze schloß mit II, 13, 11—13. Kap. 9 sei ein besonders für die Christen in Achaja bestimmtes Blatt, 10, 1—13, 10 aber seien zwar nach K, jedoch erst später als 1—8 auf schlimme Nachrichten hin geschrieben.

[2]) Weber z. B., De numero epistolarum ad Cor. rectius constituendo 1798 (—1807?) teilte II in A = 1—9; 13, 11—13 u. B = 10, 1—13, 10 und wollte so, da er auch den Hb nach K geschrieben sein ließ, einschließlich des verlorenen ersten Briefes 5 Kr des Pl nachgewiesen haben. — Dem ersten Anlauf folgte aber immerhin eine größere Pause; wenigstens bemerkt Rückert (Komm. zu II S. 430, 1837) über die Teilungshypothesen: „In unseren Tagen scheint niemand mehr eine solche Meinung zu haben.“

[3]) Hausrath, Der Vierkapitelbrief des Paulus an die Korinther, 1870. Vgl. ders., Neutest. Zeitgeschichte III² 1875, 302 ff. — Lange vor ihm schon, aber ohne solchen tieferen Eindruck zu erzielen, wie er H. gelang, hatte der Holländer Greeve II, 9—13 zwischen I und II gestellt (De brieven van Pl 1794).

[4]) Weiße, Philosophische Dogmatik I, 145; Beiträge zur Kritik der paul. Briefe 1876. — Steck, Galaterbrief 1888, S. 358. Eine andere Rekonstitution dreier verschiedener Schreiben hat Lisco versucht (A = II, 10, 1—12, 10; 6, 14—7, 1; 12, 20—13, 10; B = II, 1, 1—6, 10; 12, 11—19; 7, 2—3; 9, 1—15; 13, 11—13; C = II, 7, 4—8, 24). Michelsen, Theol. Tijdschrift 1873, 421 trennte 10—13; 8; 1—7; 9.

[5]) Zuerst wohl Hagge, Jahrb. f. prot. Th. 1876, 481 ff. u. Lipsius ebenda 531, 1.

[6]) So Völter, Pierson und Naber, Straatmann, Baljon, Bruins. Vgl. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Th. XLI (1899) S. 1 ff.

Aber auch in Deutschland fand ihre Arbeit Nachbildung.[1]) Sie scheint zwar auch nicht ganz ohne Eindruck vorübergegangen zu sein.[2]) Allein wirklich zur Diskussion steht doch zurzeit nur die Frage, wieweit die Abtrennung etwa von II, 6, 14—7, 1 und vor allem von II, (9) 10—13 durch den Inhalt der Briefe oder die geschichtliche Lage, die sie voraussetzen, gefordert sei. Im übrigen aber und namentlich hinsichtlich der Einheit von I hat sich der seit Anfang vorliegende Stand der Dinge siegreich behauptet.[3])

Es ist nicht Sache dieser einleitenden Vorbemerkungen, die jetzt in ihren Umrissen aufgezeigten Streitfragen zu entscheiden. Die Antwort auf sie muß aus der Versenkung in die Sache selber sich ergeben. Den Rahmen für sie bilden die oben festgestellten Ereignisse aus der Geschichte des Apostels und der korinthischen Gemeinde. Sie entbehrt aber auch nicht des festen Ausgangspunktes. Derselbe liegt darin, daß mit vollem Rechte die Überlieferung von Anfang an den größeren der beiden Briefe für den älteren erklärt hat. I ist in Ephesus geschrieben (I. 16. 8. 19); II auf einer Reise, welche zuerst nach Troas und dann nach Makedonien geführt hat (2, 12 f.), also nicht in der Richtung auf Ephesus zu,

---

[1]) Zahlreiche Interpolationen in I glaubte Holsten (Das Evangelium des Paulus I, 1. Der Brief an die Gemeinden Galatiens und der erste Brief an die Gemeinde in K. 1880) nachweisen zu können. Nur zur Veranschaulichung des Ganzen sei hier das Ergebnis mitgeteilt, zu welchem Clemen, Einheitlichkeit der paul. Briefe 1894 S. 18 ff. gelangte. Er gewinnt aus I und II 5 Kr des Paulus und zwar zunächst den vor I geschriebenen, der sich zusammensetzt aus I, 3, 10—15, 16 f., 18—20; 3. 21—23 (wahrscheinlich standen aber diese Stücke ursprünglich in anderer Reihenfolge); 7. 17—24; 9, 1—27; 10, 1—22; 10, 25 f.—30; 14, 33b—36; 15, 1—55; II, 6, 14—18; 12, 20 f.; dann I = I, 1—31; 2, 1—15; 3. 1—9; 4, 1—21; 5, 1—8; 5, 9—13; 6, 1—20; 7, 1—16; 7, 25—40; 8, 1—13; [10, 23 f.]; 10, 31—33; 11, 1—16; 11, 17—34; weiter die Hauptreste eines ersten (II. 9) u. eines zweiten (II, 10, 1—12, 19; 13, 1—10) Zwischenbriefes zwischen I und II; endlich II = II, 1—6, 13; 7, 2—8, 24; 13, 11—13. Zu anderen Ergebnissen kommt Clemen in seinem soeben erschienenen „Paulus“, I (1904). Jetzt unterscheidet er 4 Paulusbriefe an die Korinther: a) den vorkanonischen, der in II, 6, 14—7, 1 zum Teil erhalten ist; b) I, zu dem nirgends ein Zusatz gemacht worden ist; c) einen Zwischenbrief, aus dem II, 10, 1—13, 10 herstammt; d) den letzten, der II, 1, 1—6, 13; 7, 2—9, 15; 13, 11—13 umfaßt (S. 49—85). Völter hatte in noch bunterer Durcheinanderwürfelung 3 Briefe konstruiert, dabei aber eine ganze Menge von Stücken als spätere Zusätze ausgeschieden (Theol. Tijdschrift 1889, 295 ff.).

[2]) Spitta, Zur Geschichte u. Litteratur des Urchristentums I, 26 erklärt, es sei noch nicht nachgewiesen, daß diese beiden großen Briefstücke (I u. II) nicht Zusammenstellungen kleinerer Paulusbriefe seien. Vgl. Kabisch, Eschatologie des Pl 1893, 31 f.

[3]) Alle neueren Darstellungen der neutestamentlichen Einleitung (Holtzmann, Weiß, Jülicher, Zahn) rechnen mit der Einheit von I als durchaus gewisser Tatsache. Eben dieselben vertreten aber auch teils als überwiegend wahrscheinlich, teils als durchaus gewiß die Ursprünglichkeit des jetzt vorliegenden Bestandes von II.

sondern von Ephesus weg verlaufen ist. Was I, 16, 1 über die Kollekte gesagt wird, liest sich wie eine Anweisung, dieselbe ins Werk zu setzen; die Behandlung der gleichen Angelegenheit in II, 8 und 9 zeigt aber einen weiter vorgeschrittenen, der Zeit des Abschlusses nahen Stand der Dinge. I hat es mit sachlichen Verwickelungen innerhalb der korinthischen Gemeinde zu tun, welche zwar auch die Person des Pl berühren, aber doch kein persönliches Beteiligtsein desselben an den Schwierigkeiten in sich schließen; in II ist dagegen das Verhältnis des Pl selbst zu den Korinthern unmittelbar bedroht, der Apostel hat sich darum zu mühen, seine eigene Person aus der Verwickelung zu lösen, durch welche man sie einschnüren wollte. I trägt darum den Charakter eines Briefes, den man schreibt, wenn eine Summe von Angelegenheiten sich aufgehäuft hat, die nun endlich erledigt werden müssen. II hingegen entspringt einem einzelnen besonders bewegten Momente. Dieser Unterschied involvierte allerdings an sich noch keine Entscheidung über früher oder später. Da aber II aus einer Lage hervorgeht, in welcher Pl und die Gemeinde sich, so oder so, unmittelbar gegenübergetreten waren und im Begriffe standen, sich wieder gegenüberzutreten, I aber auf keine derartige Berührung zurückblickt, sondern den Apostel fast wie aus einer neutralen Ferne als Beobachter der korinthischen Zustände auftreten läßt, so bleibt, bei der verhältnismäßigen Enge des Zeitraums, der zur Verfügung steht, falls man II vor I setzen sollte, hinter jenem kein Raum, in welchem sich die durch I vorausgesetzte Lage hätte entwickeln können. Diese Momente an dieser vorbereitenden Stelle durch Hinweise darauf zu ergänzen, inwieweit II mit seiner geschichtlichen Situation eine Fortentwicklung der in I auftretenden Verhältnisse erkennen lasse, würde sich empfehlen, wenn darüber einigermaßen Einhelligkeit unter den Auslegern bestünde; aus dem gleichen Grunde müssen Erörterungen darüber, welche chronologische Stelle I oder II durch die aus ihnen hervorgehenden Reisepläne und den von ihnen vorausgesetzten ein- oder mehrmaligen Aufenthalt des Pl in K zugewiesen werde, hier unterbleiben. An ihrer Stelle mag aber genügen, festzustellen, daß selbst in den Ergebnissen der kritischen Zerstückelungsarbeit die Priorität des wesentlichen Inhalts von I vor II sich behauptet; außerhalb dieses Bereiches steht dies ohnehin allgemein fest.

Die Auslegung zieht aus der Geschichte der Schicksale unserer Briefe innerhalb der wissenschaftlichen Arbeit am NT den Vorteil, daß sie sich auf eine Fülle von Schwierigkeiten und Problemen hingewiesen sieht, an denen sie die Aufgabe eines tiefer eindringenden Verständnisses und die Lust daran sich vergegenwärtigen kann. Sie müßte sich freilich auch mit einem ungeheueren Ballaste schleppen, wenn sie sich nicht gestatten dürfte, an allen

bloß ephemeren Einfällen vorüberzugehen und, statt in Polemik mit Entferntem sich zu verlieren, lieber um eine eigene wohlbegründete Anschauung zu ringen. Das Wichtigste, was sie dabei erreichen kann, scheint uns aber nicht die Aufhellung historischer Einzelheiten und Dunkelheiten, die sich am Ende heute gar nicht mehr aufhellen lassen, geschweige denn die Endlosigkeit historischer Kombinationen und Hypothesen, auch nicht der Nachweis darüber zu sein, ob und wo Pl judaisiere oder hellenisiere; die Einsicht in die „Beweisung von Geist und Kraft", die hier aufgeboten werden, um das Ev zum wirklichen Sauerteig für das sich bildende christliche Gemeindeleben zu machen, dies scheint uns die Palme, nach welcher die Auslegung ringen soll.[1]

---

[1]) Über den allgemeinen Charakter der Paulusbriefe sagt Steck, Der Galaterbrief 1888 S. 353: „Gerade die paulinischen Hauptbriefe mit ihrem schweren Gedankeninhalt eignen sich wenig dazu, als Erzeugnis eines Mannes gefaßt zu werden, der stets auf Wanderungen war, von einem Ort zum anderen zog, den Tag über auf seinem Handwerk arbeitete, des Abends Sklaven und geringes Volk in einem abgelegenen Gemach versammelte, um ihnen die Schrift auszulegen und sie auf Christum zu erbauen. Sie sehen eher aus wie tiefe Gedankenarbeit eines Mannes, der auf der Höhe der Bildung seiner Zeit stehend über sie hinausblickt in eine neue herrlichere Welt des Glaubens und der Liebe, und der ihr durch tiefes Verständnis des griechischen AT den nötigen Unterbau wie durch klaren Blick in das menschliche Herz und Leben die entsprechende Ausführung zu geben vermag." Das Urteil ist einseitig, denn es verkennt die letzten Gründe, die in der Seele des Schreibers der Briefe wirkten, indem es ihn zu einem Philosophen statt zu einem in der Glut des Glaubens stehenden, mit seinem Herzblut um das, was er gewonnen hat, ringenden Arbeiter stempelt. Weil ihr Verfasser das letztere ist, darum paßt er auch durchaus zu dem wandernden Evangelisator, den Steck schildert. Aber das Urteil ist auch interessant, weil es, wenn auch von einem nicht zutreffenden Gesichtspunkte aus, doch unwillkürlich die Neuheit, die innere Größe, das Außerordentliche dieser literarischen Erscheinung ausspricht. Die Kr haben daran vollen Anteil. Eben deshalb sind sie aber auch keines geringeren Verfassers wert als des „berufenen Apostels Jesu Christi".

# Literatur.

(Cf Zahn, Das Evangelium des Matthäus S. 31, § 4.)

---

Ephr. = S. Ephraemi Syri († 373) Commentarii in epistolas D. Pauli, nunc primum ex armenio in latinum sermonem a patribus Mekitharistis translati. Ven. 1893.

Ambr. = (Ambrosiaster um 375) Commentarius in Epistulam I (et II) ad Cor. (Ambrosius Opp. Paris 1614. III. 338 ff.)

Chrys. = Chrysostomus († 407), *Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Κορινθίους πρώτην (δευτέραν) ἐπιστολήν.* In Divi Pauli Epistolam ad Corinthios priorem Homiliae XLIV. Oxon. 1847.

Theod. = Theodorus v. Mopsuestia († um 428), Commentarius in B. Pauli ap. epistolas ed. B. Swete, I. II. Cambr. 1880/82.

Theodt. = Theodoretus v. Cyrus († um 458), *Ἑρμηνεία τῶν ιδ' ἐπιστολῶν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου.* [1]) (Opp. ed. Noesselt. III. Halae MDCCLXXXI.)

Pel. = Pelagius, Commentarius in epistolas Pauli (mit in die Werke des Hieronymus aufgenommen, Vallarsi (cf Wohlenberg, Thess.-Briefe S. 14, A. 4).

Cat. = Catenae Graecorum Patrum in N. T. ed. Cramer. Tom. V. In epistolas Pauli ad Corinthios. Oxon. 1844.

Erasmus = Erasmus, In epistolam Pauli priorem (poster.) ad Cor. Paraphrasis (Paraphrases in N. T. 1522 II. 61 ff.).

Calv. = Johannis Calvini in omnes Pauli ap. epp. commentarii (erstmals Straßburg 1539).

Grotius = Hugonis Grotii annotationes in N. Test. (1641). Ed. nova. Rec. Ch. E. de Windheim. Erl. et Lips. 1737. Tom. II. p. 2.

Calov = Abr. Calovius, Biblia illustrata. II. Ep. app. 1676.

Lightf. = Joh. Lightfoot, Horae Hebr. et Talm. in Epist. primam S. Pauli ad Cor. (Opp. omn. Roterod. 1686. Tom. II, 879 ff.)

Wolf = Jo. Chr. Wolf, Curae philologicae et criticae in IV priores S. Pauli epistolas. Hamb. 1732).

Bengel = J. Alb. Bengelii Gnomon N. Testamenti 1742 u. ö. (benützt in der Ed. tert. per filium superstitem M. E. Bengelium quondam curata quarto recura adiuvante J. Steudel. Tüb. 1855).

Wettstein = Novum Testamentum graecum editionis receptae cum lectionibus variantibus codicum mss., editionum aliarum, versionum et patrum nec non commentario pleniore ex scriptoribus veteribus hebraeis, graecis et latinis historiam et vim verborum illustrante opera et studio J. J. Wetstenii. Amstel. 1751/52. II.

Mosheim = Erklärung des ersten (zweiten) Briefes des hl. Ap. Paulus an die Gemeinde zu Korinth (2. Ausg. Flensburg 1762 bzw. 1. Ausg. ebenda 1762).

Billroth = Kommentar zu den Briefen des Pl an die K. 1833.

Rückert = Die Briefe Pl an die K. I. 1836. II. 1837.

Olshausen = Biblische Kommentare über die sämtl. Schriften des N. T. III. Die Briefe an die Kor. 1. Aufl. 1836. 2. A. 1840.

---

[1]) Über die Erhaltung des Kommentars in den Handschriften des NT siehe v. Soden, Die Schriften des NT I, 1, 693).

de Wette = Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum N. T. II, 2 die Briefe an die K. 1. Aufl. 1840.
Osiander = Kommentar über den 1. Brief Pl. an die Kr. 1847. Über den 2. 1858.
Neander = A. Neanders Auslegung der beiden Briefe an die Kr., herausgeg. von W. Beyschlag. 1859.
H. Ewald = Die Sendschreiben des Ap. Paulus übersetzt u. erklärt. 1857.
Meyer = Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T. V. u. VI. 1. Aufl. bes. v. Meyer 1839 u. 1840. 8. Aufl. v. Heinrici 1896, bzw. 7. Aufl. bes. v. Heinrici 1890.
(NB. Diese letzte 8. (7.) Auflage wird zur Unterscheidung von Heinricis selbständigem Kommentar zu I u. II hier immer Meyer-Heinr. bezeichnet werden.)
Bisping = Exegetisches Handbuch zum N. T. V, 2 (1. Brief an die Kr.) VI, 1 (2. Brief an die Kr.) 3. Aufl. 1883.
Hofmann = Die heil. Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht. II, 2: Der 1. Brief an die Kr. 1874. II, 3: Der 2. Brief an die Kr. 1877.
Heinrici = Das erste (zweite) Sendschreiben des Ap. Pl. an die Kr. 1880(87).
Edwards = A commentary on the first epistle to the Corinthians. 2. Aufl. 1885.
Godet = Kommentar zum ersten Brief an die Kr. Deutsch von P. u. K. Wunderlich. 1886/88.
Schmiedel = Hand-Kommentar zum Neuen Test. II, 1: Die Briefe an die Thessalonicher und an die Kr. bearbeitet von P. W. Schmiedel. 1. Aufl. 1891.
Schnedermann = Kurzgefaßter Kommentar zu den hl. Schriften A. u. N. T. B. III, b: Die Briefe Pl. an die Kr. ausgelegt von G. Schnedermann. 1. Aufl. 1887. 2. Aufl. 1894.
B. Weiß = Die paulinischen Briefe im berichtigten Text. 1896.
Ligthfoot Notes = Lightfoot Notes on the epistles of S. Paul. 1895.
Ramsay = Historical commentary on the Epistles to the C. (Expositor. Ser. VI. 1 u. ff.)

---

## Zur Textkritik.

Bois, Adversaria critica de priore Pauli ad Cor. ep. 1887.
Baljon, De tekst der brieven van Paulus aan de Romanen, de Corinthiers etc. Utr. Diss. 1884.
Weiß, Textkritik der paulinischen Briefe. 1896.
Clemen, Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe. 1894.

---

## Zu den Einleitungs- und historischen Fragen.

Baur = Paulus der Apostel Jesu Christi (1. Aufl. 1845). 2. Aufl. besorgt v. Zeller 1866.
Weizsäcker = Geschichte des Apostolischen Zeitalters. 2. Aufl. 1892.
Zahn, GNK. = Th. Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons I, 1. 1888. I, 2. 1889. II, 1. 1890. II, 2. 1892.
Zahn, Einl. = Th. Zahn, Einleitung in das N. T. I. 2. Aufl. 1900.
Holsten, Das Evangelium des Pl. I. Die äußere Entwicklung des paul. Evangeliums. 1. Der Galater- u. der 1. Korintherbrief. 1880.
Bestmann, Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes unterm alten u. neuen Bunde. II, 1900. S. 223 ff.: Die Gemeinde des Geistes.
Clemen, Paulus. Sein Leben u. Wirken. I u. II. 1904.
Dobschütz, Urchristliche Gemeinden. 1902. (Die Korinthergemeinde S. 17—64.)

## Die Grußüberschrift I, 1—3.

[**1, 1 a**] Indem Pl sich als den Absender des Schreibens nennt, hebt er als Merkmal seiner Persönlichkeit deren apostolische Berufsstellung hervor. Als Entsandter und Beauftragter Christi Jesu [1]) redet er auch in diesem Briefe. Die Nähe, in welche ihn solche Stellung zu dem Herrn rückt, den er vertritt, und die Geltung, die er darum bei der Gemeinde dieses Herrn beanspruchen darf, sind beide in dem Begriffe enthalten. In das Bewußtsein, die Autorität Jesu Christi hinter sich zu haben und ihre Anerkennung fordern zu dürfen, ist sein ganzes Lebenswerk, ist auch alle die Mahnung, Belehrung und Zucht des vorliegenden Briefes einbezogen. Schon die einfache Bezeichnung *ἀπόστολος Χρ. Ι.* würde darum genügen, um die Auffassung auszuschließen, daß des Pl Person in diesem Anfang zurücktrete gegenüber dem, was alsbald der Gemeinde angedeutet und gesagt werde (Heinrici). Die näheren Bestimmungen jener Bezeichnung [2]) verstärken aber ihr Gewicht erst recht. Nicht durch willkürliche Anmaßung oder auch durch eine in frommer Begeisterung aus eigenen Antrieben vollzogene Wahl eines Lebensideals, sondern durch einen an ihn ergangenen Ruf ist Pl zum Apostel geworden. Im Grunde versteht es sich freilich von selbst, daß man auf jenen Wegen überhaupt kein „Sendbote" zu werden vermag. Da mithin *κλητός* nur ein in *ἀπόστολος* schon enthaltenes Begriffsmerkmal ausspricht, so nimmt es an dem

---

[1]) Die Stellung *Χριστοῦ Ἰησοῦ* (statt *Ι. Χρ.*) dürfte wegen ihrer starken Bezeugung und außerdem auch deshalb vorzuziehen sein, weil in diesen einleitenden Versen, so oft die beiden Namen auch verbunden sind, *Ἰησοῦς* vor *Χριστός* immer nur dann steht, wenn noch die Ehrenbezeichnung *(ὁ) κύριος (ἡμῶν)* vorausgeht (vgl. 2ª u. 4 mit 2ᵇ, 3, 7, 8, 9, 10).

[2]) An der Echtheit des *κλητός* ist, wiewohl es etliche wichtige, namentlich abendländische Zeugen gegen sich hat, nicht zu zweifeln; denn gerade die scheinbar pleonastische Weise des Ausdrucks (*κλητός* und *διὰ θελ. θ.*) ist einzigartig; in den Parallelstellen fehlt entweder das zweite (Rm 1, 1) oder das erste (II, 1, 1; Eph 1, 1; Kl 1, 1; 2 Tm 1, 1; vgl. auch Gl 1, 1; 1 Tm 1, 1). Die Weglassung läßt sich also durch Korrektur und Konformation erklären, die Einfügung aber nicht. Anders J. Weiß, Der Eingang des 1. Korintherbriefes (ThStKr 73, 125 ff.).

syntaktischen und logischen Verhältnis teil, in welchem *ἀπόστολος* zu dem von ihm regierten *Χρ. Ι.* steht. Dieser Genitiv ist aber kein bloßer Genitiv der Zugehörigkeit, sondern benennt Jesum Christum zugleich als den Urheber jenes durch Berufung zustandegekommenen Apostolats, also auch als den Ursächer der Berufung, die es hervorrief. Daß diese Berufung auch eine durch nichts und niemand vermittelte sei, ist durch die sprachliche Form freilich nicht gesagt. Die Verbindung von *κλητός* mit einem Genitiv des Urhebers begegnet sogar sehr wohl auch da, wo eine Vermittlung des Rufes selbstverständlich stattgefunden hat (Rm 1, 6).[1] Es ist daher unberechtigt, die hier vorliegende Selbstbezeichnung des Apostels dahin zu verstehen, als ob er sich damit in Gegensatz zu solchen stellen wolle, deren Berufung in den Dienst Christi durch menschliche Vermittlung geschehen wäre. Tatsächlich ist ja Pl unter solchen Umständen in den Apostelдienst gelangt, daß er ganz wohl solchen Ausschluß menschlicher Vermittlung, wo es darauf ankam, betonen konnte (Gl 1, 1). Und an das Ereignis vor Damaskus denkt er natürlich auch an unserer Stelle. Aber nicht einen Gegensatz zwischen sich und anderen Arbeitsgenossen will er daraus konstruieren, sondern den göttlichen Grund seines Lebenswerkes hebt er mit Nachdruck hervor. Eben dies betont auch der letzte Zusatz *διὰ θελήματος θεοῦ*. Durch einen Willensentschluß Gottes,[2] also nicht durch eine bloß augenblickliche und irdische Verknüpfung von Umständen ist die Veranstaltung zustande gekommen, durch die ihn Jesus Christus zu seinem berufenen Apostel gemacht hat. Aller Zufälligkeit und Vergänglichkeit und allem Anschein der Geringwertigkeit ist sein Apostolat damit erst recht entzogen. Die ganz einzigartige Häufung dieser Zusätze (cf die textkritische Bem. zu *κλητός*) beweist, daß Pl, als er sich anschickte, den K zu schreiben, dies in besonders lebendiger, tiefer und ernster Empfindung der höheren Autorisation seiner Stellung und der Wichtigkeit der beginnenden Auseinandersetzung getan hat.

---

[1] Ganz ebenso gebraucht Pl *καλεῖν* sowohl von solchen Vorgängen, die ohne das Dazwischentreten von Menschen sich vollzogen (Gl 1, 15) als auch von solchen, wo menschliche Tat in den Dienst Gottes trat (Rm 8, 30; 9, 24 f.; I, 1, 9; 2 Tm 1, 9). Es ist aber charakteristisch, daß als Subjekt des aktivischen *καλεῖν* immer nur Gott oder Christus, niemals aber das menschliche Werkzeug genannt wird. Daraus erhellt, daß es Pl bei dem Begriff der Berufung nicht darauf ankam, menschliche Vermittlung ein- oder auszuschließen, sondern darauf, die göttliche Ursächlichkeit in bezug auf den so oder so gestalteten Vorgang zu betonen.

[2] Das *διά* hat hier, wo der Willensakt, also das zwischen dem Subjekt und dem Ergebnis des Wollens in der Mitte gelegene, in Betracht gezogen wird, noch weniger etwas Auffallendes, als da, wo es direkt mit der causa principalis (Blaß § 42, 7; vgl. auch 1 Clem. 32, 4; 59, 2) verbunden ist (vgl. 1, 9).

[**1, 1 b**] Daß Pl seine Briefe gewöhnlich nicht eigenhändig schrieb, ist bekannt (I, 16, 21; Rm 16, 22; Kl 4, 18; 2 Th 3, 17). Den, dessen Hand ihm zum Werkzeug diente, deshalb als Mitabsender in die Grußüberschrift aufzunehmen, ist ihm nicht eingefallen (Rm 16, 22). Auch wenn also, was wir nicht wissen, „Sosthenes der Bruder“ unseren Brief sollte in die Feder diktiert bekommen haben, so steht er doch nicht deswegen neben Pl an dessen Spitze. Diese Nennung eines zweiten Absenders neben dem ersten und eigentlichen in der Grußüberschrift hat vielmehr genau die nämliche Bedeutung, wie wenn heute jemand zu einem Briefe neben den Gruß und die Unterschrift des Vf seinen eigenen Namen setzt. Das Schreiben kann deshalb durchaus dem erstgenannten angehören und sogar seine persönliche Art recht individuell ausprägen; der zweite Name besagt aber, daß sein Träger sich zu den Ausführungen des Briefes als zu solchen, die er billige, bekennt. An der Spitze eines Briefes setzt ein derartiger Zusatz voraus, daß der nachfolgende Inhalt zwischen den beiden als Vf Genannten im voraus zur Sprache gekommen ist, wobei sich erwiesen haben muß, daß der zweite Absender das, was der eigentliche Vf in voller Freiheit und Selbständigkeit seiner Aussprache niederschreiben wird, seinerseits zu vertreten bereit ist. Als einfacher Mitchrist wird Sosthenes durch seine Benennung als Bruder bezeichnet. Die einfachste Klugheit und die natürlichste Höflichkeit verbot es aber an solcher Stelle, noch dazu, wenn es sich um so intime und ernste Auseinandersetzungen handelte wie hier, eine einzelne den Briefempfängern ganz fernstehende Persönlichkeit aufzuführen. Die (schon seit Clemens Alex.) zähe wiederholte Leugnung der Identität des hier sich nennenden mit dem in AG 18, 17 erwähnten Sosthenes ist darum hinfällig. Alles, was die beiden Schriftstellen uns wissen lassen, spricht für, nichts gegen diese Identität. Denn wenn wir auch nichts darüber hören, wie aus dem Synagogenvorsteher der korinthischen Juden ein Christ geworden ist, und wozu er eben damals offenbar in längerem Aufenthalt bei Pl in Ephesus verweilte, so lassen sich doch die Wege, auf denen es dazu kam, sehr wohl denken. Freilich nennt ihn Pl nicht deshalb neben sich, um das Gewicht seiner apostolischen Autorität durch das Ansehen des Sosthenes zu erhöhen. Aber dem Eindruck, den er beabsichtigte, konnte es nur förderlich sein, wenn er den Korinthern zu Gemüte führte, daß ein einfacher Bruder und einer der Ihren selbst das mit „unterschreibt“, was er selbst ihnen als Apostel Jesu Christi zu sagen hat. Werden sie dadurch doch aufs deutlichste davon überführt, daß alles, was ihnen hier wird ans Herz gelegt werden, nicht etwa nur von dem hohen und strengen Geiste apostolischer Autorität aus ihnen gesagt werden will und muß, sondern zugleich aus dem Geist der Brüderlichkeit,

die kein anderes Recht und keine andere Pflicht kennt als die Liebe.[1])

[**1, 2a**] Charaktervoll wie die Bezeichnung der Absender ist auch die der Empfänger des Briefes. Sie setzt sich gleichfalls aus Bestimmungen zusammen, die einzeln da und dort wiederkehren, deren Verbindung jedoch einzigartig ist (cf II, 1, 1; 1 Th 2, 14; 2 Th 1, 4; Rm 16, 16; I, 6, 11; Eph 5, 26; Rm 1, 7; II, 1, 1; Eph 1, 1 etc.).[2]) Die Genossenschaft, an die Pl schreibt, mag etwas der jüdischen Kult- und der heidnischen Volksgemeinde äußerlich Ähnliches sein; ihr eigentliches Merkmal hat sie doch daran, daß sie nach Gott benannt werden muß und darf.[3]) Die Fülle der

---

[1]) Hofmann hält es für bedeutungsvoll, daß Pl gerade mit einem Judenchristen solcher Vergangenheit vor die Korinther treten konnte, während jüdische Christen, welche ihren Zusammenhang mit Kephas geltend machten, dem Heidenapostel als einem minder berechtigten die von ihm gestiftete Gemeinde abtrünnig zu machen sich bemühten (?).

[2]) Eine nicht zu verachtende Reihe von Zeugen bietet dieselben in folgender Form: *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ ἡγιασμένοις ἐν Χρ. Ι. τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ κλητοῖς ἁγίοις.* Diese Verschränkung kann allerdings das Präjudiz für sich in Anspruch nehmen, daß das Seltsame das Ursprüngliche ist. Aber es muß sich dann doch auch als solches zu legitimieren vermögen. Besondere Gründe für eine solche Zerreißung des natürlichen Wortgefüges sind aber durchaus nicht wahrzunehmen. Nachahmung des zierlichen griechischen Satzbaues (Ewald) kann diese Zerrung doch wohl nicht heißen; auch dürfte sehr fraglich sein, ob Pl überhaupt und noch dazu in feierlichem Anfang nach solchen äußeren Rücksichten gearbeitet hat. Weiß (in Anlehnung an Meyer) hält die unbequemere Wortstellung deswegen für notwendig, weil es sonst schiene, als ob das *ἡγ. ἐν Χρ. Ι.* der korinthischen Gemeinde speziell und nicht der Gemeinde Gottes als solcher gelte. Aber was wäre das für eine Zuschrift, die nicht gerade diejenigen nennen und charakterisieren wollte, denen sie gilt! *Τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ* bildet tatsächlich erst zusammen mit der Ortsbezeichnung einen der Adresse angemessenen vollen Begriff. Wollte Pl dennoch den Begriff *ἡγ. ἐν Χρ. Ι.* dazwischen schieben, so würde er (wie Phl 1, 1; Eph 1, 1) *τοῖς ἡγ. ἐν Χρ. τοῖς οὖσιν ἐν Κ.* geschrieben haben; oder er hätte (nach Rm 1, 7) fortgefahren: *τοῖς οὖσιν ἐν Κ. ἡγ. εν Χρ. Ι.* Origenes hat übrigens, soviel man sieht (vgl. Tischendorf im App.), die natürliche Wortstellung gelesen; vielleicht darf aber auch schon die Grußüberschrift des ersten Clemensbriefes, die sich ersichtlich an den dem Vf wohlbekannten Brief des Pl anlehnt, als Zeuge für jene in Betracht gezogen werden. Ob die seltsame Umstellung aus „einem bei stichometrischen Handschriften leicht möglichen Lesefehler" abzuleiten sei (Heinrici), bleibe dahingestellt. Man könnte sie auch aus dem gelehrten Versuch erklären, den scheinbaren Pleonasmus von *ἡγιασμένοις* und *κλητοῖς*, der im Altertum bei dem dort üblichen Verständnis des *σύν* etc. doppelt empfunden werden mußte, durch Auflösung der unmittelbaren Aufeinanderfolge zu mildern.

[3]) Für den bloßen Zweck einer Adresse wäre diese Charakterisierung nicht notwendig. Es ist ja z. B. ganz selbstverständlich, daß Rm 16, 1 die christliche Gemeinde von Kenchreä gemeint ist (vgl. Rm 16, 4f. 23; I, 4, 17; 7, 17; 12, 28; 14, 34; 16, 1. 19; II, 8, 1; Gl 1, 2). Wo daher das genitivische Attribut bei *ἐκκλησία* steht, ist es immer von besonderer Bedeutung (I, 10, 32; 11, 16. 22; 15, 9; II, 1, 1; Gl 1, 13; 1 Th 2, 14; 2 Th 1, 4;

dadurch ausgesprochenen Beziehungen durch eine technische Näherbestimmung dieses Gen. subj. zu beschränken, widerspräche dem lebendigen Geist der Sprache. Urheber, Herr, lebendige Kraft, Hort, Trost, Gebieter dieser Gemeinde ist Gott. Bestimmt ist also ihr Wesen durch diese Beziehung zu Gott bereits genugsam. Sein Reichtum wird aber entfaltet durch die beiden Appositionen. Sie übertragen die Zugehörigkeit zu Gott, die eben dem einheitlichen Ganzen zugeschrieben war, auf die Vielheit seiner Glieder.[1]) In Christo Jesu Geheiligte sind sie, sofern sie durch ihre innere Zugehörigkeit zu Christus der Welt entnommen und Gott zugeeignet sind, so daß sie an seiner Erhabenheit über das, was Welt heißt, beteiligt sind. Als eine einmalige und abgeschlossene, aber in ihrer Geltung fortdauernde Gottestat wird durch das Participium Perf. das bezeichnet, was sich damit an ihnen vollzog. Nicht auf dem dadurch hervorgerufenen Verhalten, das seiner Natur nach schwankend und unfertig ist, sondern auf dem Verhältnis, in das sie gezogen sind, liegt also der Nachdruck.[2]) Es müßte aber nicht durch Lebensgemeinschaft mit Christus, dem lebendigen Herrn und dem Geist, begründet sein, wenn man es als ein bloß formales und äußeres sollte betrachten dürfen. Reale, geistliche Gottangehörigkeit mit all ihren Gaben und Aufgaben ist vielmehr sein Wesen. Die Gottestat, auf die dabei zurückgeblickt wird, einfach in der Taufe geschehen zu denken, erscheint als eine Verengerung des Gedankens, wozu weder die sonstige paulinische Theologie berechtigt, noch insonderheit die in 1, 17 vollzogene Entgegensetzung von Taufe und Evangelisation ermuntert. Die gesamte Betätigung Gottes, durch welche er Leute, die vorher ihm ganz ferne waren und nicht einmal etwas von ihm wußten, in ein Verhältnis der Kindschaft, des Begnadigtseins, der Entsündigung zu sich gezogen hat, ist vielmehr darin enthalten. Eine bloße Wiederholung dieses Gedankens bildet es nicht, wenn Pl die eben charakterisierten als ‚berufene Heilige' bezeichnet. Fehlt hier die Bezugnahme auf die Mittlerschaft Jesu Christi, so tritt um so nachdrücklicher an dem Heiligkeitscharakter der Adressaten ein anderes Merkmal hervor. Nicht von selber sind sie gekommen, sondern durch eine göttliche Veranstaltung wurden sie gerufen; durch Gott und nicht durch sich sind sie, was sie sind; einem so begründeten Lebensstand eignet darum auch Stetigkeit. Nicht die sittliche Anforderung also,

---

Rm 16, 16; 1 Ti 3, 5). Seine Anwendung an unserer Stelle bestätigt, daß diese Grußüberschrift das Gegenteil einer geschäftsmäßigen Adressierung ist.

[1]) Der Mangel des Artikels zeigt, daß die so Bezeichneten nicht als solche von anderen unterschieden, sondern in dieser ihrer Qualität recht nachdrücklich charakterisiert werden wollen.

[2]) Calvin: Sanctificationis verbum segregationem (scil. a mundo) significat. Bengel: Sanctificati = Deo asserti.

die darin ja wohl enthalten sein mag, stellt *κλητοί* voran, sondern die göttliche Ursächlichkeit hinsichtlich ihres Heiligkeitsstandes.

[**1, 2 b**] Die Annahme, daß solche Verbreiterung des Gedankens bloß geschehen sei, um die Anknüpfung des Folgenden zu ermöglichen, übersieht, daß, wie immer diese Verbindung näher bestimmt werden mag, *σὺν πᾶσι* auf jeden Fall ebensogut auch an *ἡγιασμένοις ἐν Χρ. Ι.* hätte angeschlossen werden können. Es muß dem Apostel an jener breiten Pinselführung also sachlich etwas gelegen sein. Was er aber betont, ist deutlich: nicht was sie sein sollen, sondern was die korinthischen Christen sind, nämlich ein heiliges Eigentum Gottes und darum von der Welt geschieden, das wird doppelt unterstrichen. Wie reiht sich daran der merkwürdige Fortgang dieser Überschrift? Die Versuche, darunter eine zweite oder dritte Gruppe der direkten Adressaten des Briefes neben den durch *ἡγιασμ.* und *κλ. ἁγ.* benannten zu verstehen, sind ganz unglücklich. Denn das *ἐν παντὶ τόπῳ* kann doch nicht willkürlich auf die Umgebung von Korinth oder auf die Provinz Achaja eingeschränkt werden; und jene zwei- oder dreifache Charakteristik geht doch unmöglich auf eine an das später zu tadelnde Parteiwesen in Korinth anknüpfende Gruppierung der Leser, drückt vielmehr, wie schon das Fehlen des Artikels zeigt, die allen Lesern gemeinsame Beschaffenheit aus. Eher noch könnte man jene Auffassung ertragen, welche das *σὺν πᾶσι* etc. in dem ganz unbegrenzten Umfang, der ihm eignet, stehen läßt und annimmt, der Brief solle dadurch als ein solcher bezeichnet werden, der außer seinen nächsten Adressaten der gesamten Christenheit vermeint wäre. Aber der Mangel jeder weiteren derartigen Andeutung im ganzen Schreiben und überhaupt der ganz individuelle Charakter desselben schließen auch diese Annahme aus. Spricht mithin der Zusatz keine Erweiterung der Adresse aus, so muß er als Ergänzung der Charakteristik der Adressaten genommen und also dahin verstanden werden, daß die korinthischen Christen, was sie sind, nur so sind, daß viele andere mit ihnen die gleiche Eigenschaft teilen. Diese Vielen sind alle, welche irgendwo den Namen des Herrn Jesus Christus betend anrufen.[1]) Wozu gehört aber in diesem Zusatz *αὐτῶν καὶ*

---

[1]) Die Übersetzung „die sich nach dem Namen des Herrn Jesu Christi nennen" würde sich zwar auf kein direktes Beispiel für diese mediale Konstruktion aus dem Bereich der hl. Schrift, wohl aber darauf beziehen können, daß wenigstens das Passivum *ἐπικαλοῦμαι τὸ ὄνομα* durch LXX Dan 10, 1 belegt ist. Dieser Fall eines inneren Objektsakkusativs steht aber ganz vereinzelt da, denn sonst wird *ὄνομα* regelmäßig zum Subjekt des passivischen *ἐπικαλεῖσθαι* gemacht (vgl. LXX Gen 48, 16; 2 Kö 6, 2; Deut 28, 10; 3 Kö 8, 43 etc.). Auch ist bemerkenswert, daß in jenem vereinzelten Fall die akkusativische Konstruktion nicht eine von einem anderen Namen abgeleitete Benennung, sondern die Übertragung dieses Namens selber ausdrückt. Die Ausleger der alten Kirche haben denn auch durch-

ἡμῶν?[1]) Die Verbindung mit κυρίου, wie sie die alte Auslegung liebte und bedeutungsvoll zu machen sich bemühte, vergißt, daß es sich um einen zum Vorlesen bestimmten Brief handelt; gegenüber dem ersten ἡμῶν gäbe sich die Erweiterung als nachträgliche Korrektur von ganz besonderem Nachdruck; als solche hätte sie aber Pl auch irgendwie abgehoben (cf Rm 1, 11 f.; Gl 4, 9). Also sind die Genitive mit τόπῳ zu verbinden. An dem distributiven Sinn derselben kann dann schon um der unmittelbaren Nähe des παντί willen kein Zweifel sein.[2]) Wer sind aber die αὐτοί und ἡμεῖς? Die Briefüberschriften der Alten nennen ja an sich Absender und Empfänger in der dritten Person. Das Bewußtsein, es handle sich um einen Verkehr zwischen einem Ich und einem Du, war dabei doch lebendig; an den ntl Briefen sieht man ja, daß, sobald der abschließende Wunsch etwas weiter und selbständiger gestaltet wurde, dann auch in der Bezeichnung der Empfänger von der dritten zur zweiten Person übergegangen wurde (cf Jk 1, 1 und AG 15, 23 mit den übrigen Briefüberschriften des NT; aber auch

---

weg an das Gebet zu Jesu gedacht. Erst Erasmus hat, soviel ich sehe, den Ausdruck im Sinne von qui profitentur nomen J. Chr. verstanden; er hat aber durch die Ungenauigkeit seines lateinischen Verbums sich der Frage entzogen, welche nach dem Namen Jesu Chr. gebildete Bezeichnung Pl denn eigentlich im Sinne habe. Für das sprachliche und sachliche Recht der oben vorgetragenen Übersetzung endlich bietet Pl allein schon mannigfaltige Belege (Rm 10, 12. 13. 14; II, 1, 23; 2 Tm 2, 22; II, 12. 8).

[1]) Daß die nicht bloß durch griechische Überlieferung, sondern auch durch mehrere Übersetzungen und durch Vätercitate belegte Lesart αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν von den neueren großen Ausgaben nicht einmal als sekundäre Möglichkeit anerkannt wird, ist verwunderlich; denn bei einem solchen Redeteilchen wiegt namentlich in Übersetzungen jeder Fall, wo es steht, gar manche andere, wo es fehlt, auf. Hofmanns Annahme aber, τέ sei einer bestimmten Erklärung zuliebe eingeschaltet, ist beweislos. Im Gegenteil muß betont werden, daß für die Feststellung des Sinnes in der Wahl der LA. keine Bindung liegt. Denn gerade wenn die in πᾶς bezeichnete Vielheit in ihre einzelnen Teile zerlegt wird, schreibt Pl ebensowohl das einfache καί wie τέ-καί (I, 1, 5; Phl 2, 10; Kl 1, 16; 2, 3; 1 Th 1, 7 — Rm 1, 16; 2, 10; 3, 9 vgl. I, 1, 24; II, 12, 12; Rm 1, 12. 14). Umgekehrt dient τέ-καί auch zur einfachen Verknüpfung wie καὶ (z. B. Rm 1, 20; 16, 13). Selbst einen geradezu inkorrekten Gebrauch von τέ-καί scheut Pl nicht (Rm 10, 12).

[2]) Damit sind alle die Erklärungen ausgeschlossen, welche irgendwie darauf hinauslaufen, daß jeder Ort, der überhaupt in Betracht komme, als ein zugleich den αὐτοί wie den ἡμεῖς zugehöriger bezeichnet werden wolle. So findet Meyer, daß die hier gemeinten achajischen Orte als moralisches Eigentum zugleich der korinthischen Muttergemeinde wie des Pl beschrieben werden. Hofmann möchte herauslesen, daß jeder Ort der αὐτοί, nämlich der ἐπικαλούμενοι, zugleich den ἡμεῖς, nämlich dem Pl etc., zugehöre, in dem Sinne, daß letztere dort überall sich heimisch fühlen; das mutet aber dem τόπος eine viel zu starke, sonst nirgends zu beobachtende Prägnanz zu und zieht einen dem sonstigen Inhalt des Eingangs ganz fernliegenden Gedanken herein, der dann auch nicht bloß so nebensächlich hätte angedeutet werden können.

LXX, 2 Mkk 1, 10; 11, 16. 22. 34; Zusatz zu Esther 3, 13; 3 Mkk 7, 1 mit 2 Mkk 1, 1; Ap Baruch 78, 2). So unmittelbar wirkt aber jenes Bewußtsein, daß auch schon innerhalb der Benennungen selbst unter Zerbrechung der strengen Form der Absender sich in der ersten und den Empfänger in der zweiten Person bezeichnet (cf einerseits LXX Zusatz zu Esther 8, 12; Rm 1, 5; Gl 1, 2; Tt 1, 3; Phlm 1, 1 f.; 2 Pt 1, 1; 2 Jo 1, 1; 3 Jo 1, 1; Ign. Magn. 1, 1; andrerseits Phlm 1, 2; Rm 1, 6). Eine Wiederaufnahme einer der beiden Benennungen durch ein hinweisendes *αὐτός* ist dem gegenüber äußerst selten (2 Jo 1, 1 in bezug auf den Empfänger, cf dazu Ign. Philad. in der Überschrift; in bezug auf den Absender Polykarp ad Philipp.). Häufig aber ist die Zusammenfassung der Absender und der Empfänger in einem sie beide umschließenden *ἡμεῖς* insonderheit im Gruß (I, 1, 3. 2; II, 1, 2 u. ö.). Aus dem allgemeinen Sprachgebrauch geht also keine Entscheidung in bezug auf die aufgeworfene Frage hervor. *αὐτῶν* auf die Adressaten zu beziehen, ist aber sachlich unmöglich; es wären dann irgend welche Orte in der Umgebung Korinths oder in der Provinz Achaja gemeint, die mit der korinthischen Gemeinde zusammenhingen; diese aber als Orte der korinthischen Christen zu bezeichnen, wäre die allerseltsamste Ausdrucksweise. Und übrigens ist nicht das von Wichtigkeit, daß jene ihren Heiligkeitsstand mit all den in Achaja etwa noch lebenden vereinzelten Anbetern Jesu teilen, sondern dies, daß sie einem viel größeren Ganzen eingegliedert sind. *αὐτοί* sind also die *ἐπικαλούμενοι* selbst. *ἡμῶν* kann demgegenüber ebensogut die Absender für sich wie die Absender zusammen mit den Empfängern benennen. Die erstere Möglichkeit dürfte das Richtige treffen. Pl will den Gedanken ausdrücken, daß die Christen von K in einer bestimmten Hinsicht mit allen Christen auf gleicher Stufe stehen. Jene Einzelgruppe darf darum in der Mehrheit, mit der sie verglichen wird, nicht selbst wieder enthalten sein. Diese Mehrheit sind alle außerkorinthischen Christen. Es kommt dem Pl aber darauf an, aufs stärkste zu betonen, daß diese unterschiedslos an jener Gleichartigkeit des Lebensstandes, sofern sie nur überhaupt wirkliche Christen sind, beteiligt seien. Das *πᾶσι* verstärkt er darum zunächst durch das genau genommen darin schon enthaltene *ἐν παντὶ τόπῳ*. Um aber auch den Umfang des letzteren Begriffs möglichst umfassend auszusprechen, gliedert er diese Gesamtheit in zwei sie erschöpfende Teile. Nicht bloß diejenigen, welche irgendwo sonst in der Welt, sondern auch die, welche an dem von Pl bewohnten Orte den Namen Christi anrufen, sind gemeint und umgekehrt. Gewiß ist die Art, wie Pl diese Gliederung vollzog, eigentlich unlogisch; denn das *αὐτῶν* bekommt durch die neu eingeführte Unterscheidung von *ἡμῶν* einen engeren Umfang, als ihn der Begriff *πᾶσι τοῖς ἐπικαλουμένοις* etc. be-

sitzt, auf den es zurückverweist. Aber die Häufung der Worte und Vorstellungen, wo es sich um eine möglichst allgemeine Aussage handelt, ist gerade echt paulinisch (cf zunächst II, 9, 13; 1 Th 3, 12; 5, 15; dann I, 10, 31 und 33; II, 9, 8; 11, 6; Phl 4, 12; Kl 3, 11). Und daß dem Pl bei solchem Bemühen eine Verschiebung der Vorstellung unterlaufen kann, zeigt die Veränderung des Subjekts zu den Infinitiven in Rm 1, 11 f.

Als Anrufer des Namens [1]) Jesu Christi bezeichnet Pl die Gesamtheit, in welche er die Gemeinde von K einfügt, ähnlich wie er Rm 1, 7 die römischen Christen der Gesamtheit der zu berufenden ἔθνη einreihte. Den objektiven Merkmalen, nach welchen die letztere beschrieben war, tritt jenes als ein subjektives gegenüber. Es ist aber nicht dies allein, was den neuen Begriff charakterisiert. Jesum Christum als Herrn nennen und anrufen, das ist der selbstverständlichste, aber zugleich einfachste und doch völlig zureichende Ausdruck des Christenstandes, soweit er in Betätigungen des Menschen sich darstellt (I, 12, 3; ebenso erscheint Rm 10, 9 ff. jenes als das gemeinsame, alle Unterschiede überwindende Kennzeichen christlichen Heilsstandes). Gewiß sind also die korinthischen Christen „berufene Heilige"; aber sie sind es nicht mehr und nicht weniger als jeder andere wirkliche, wenngleich schlichteste Christ, wer immer und was er auch sei. Jene großen Attribute hinsichtlich dessen, wozu Gott sie erhoben hat, legt also Pl seinen Lesern nur so bei, daß er sie damit dem großen Ganzen der Christenheit überhaupt eingliedert; ein Sondervorzug, der nur b e s o n d e r s begnadigten Gemeinden oder Personen zustünde, ist darin nicht enthalten. Indem also Pl die Korinther mit großem Nachdruck daran erinnert, was sie durch Gottes Gnade geworden sind, nimmt er ihnen durch den Zusatz doch zugleich jede Möglichkeit, sich darauf etwas einzubilden und deshalb von dem Ganzen sich zu sondern; in den vielfachen Mahnungen des Briefes, die Gleichartigkeit mit den übrigen Gemeinden zu wahren, klingt dieser Gedanke bedeutsam nach (4, 17; 7, 17; 11, 16; 14, 34).[2])

[**1, 3**] Mit dem besonders durch die Beziehung auf Gott und Christus bedeutsam vertieften Gruß- und Segenswunsch schließt diese Überschrift.[3]) Daß sie nicht eine Verbindung geschäftsmäßiger Formeln

---

[1]) Den Namen Gottes anrufen heißt Gott in derjenigen Bestimmtheit seines Wesens anrufen, die durch seinen Namen ausgedrückt ist. Die Ausdrucksweise ist hebraisierend, hat aber auch Anhalt an höfischer und gerichtlicher Sprache (Deißmann, BSt. 144 f.).

[2]) Damit erledigen sich wohl auch die von J. W e i ß (ThStKr 73, 125 ff.) gegen die Echtheit des Zusatzes σὺν etc. vorgebrachten Bedenken. Übrigens hat schon Euthymius Zigabenus den Zusatz ausdrücklich mit κλητοῖς ἁγίοις verbunden.

[3]) Friede nicht subjektiv = Friedensgefühl, sondern objektiv = voll befriedigter und voll befriedigender Lebensstand. Die Formel χάρις καὶ

ist, ist klar. In deutlicher Unterscheidung von anderen wenn auch noch so ähnlichen Überschriften weist sie besonders drei betonte Momente auf: die Höhe und Festigkeit der apostolischen Autorität, die Größe und Würde des der Welt entgegengesetzten, in der Zugehörigkeit zu Gott begründeten Lebensstandes der Gemeinde, die Verbindung mit einem großen gleichartigen Ganzen. Falsche Verweltlichung und falsche Verselbständigung gegenüber Gott, dem Apostel und der übrigen Christenheit werden damit schon an diesem Anfang als die Schwächen der Gemeinde klar, mit denen es das ganze Schreiben zu tun haben wird. Pl hätte aber nicht einen so tiefen Inhalt in so wenige und doch so nachdrucksvoll gestaltete Worte, noch dazu an dieser Stelle, zu fassen vermocht, wenn er die Lage der Gemeinde bloß äußerlich an sich hätte vorüberziehen lassen; wir nehmen darum an die Erklärung des Folgenden die Erkenntnis heran, daß hier nicht bloß ein scharfer Verstand, sondern ein Herz sich aussprechen wird, das auf den Stand der Dinge innerlich und mit tiefer Empfindung eingeht und die großen Motive, deren es sich bedient, selber mit durchlebt.

## Die Eingangsdanksagung 1,4—9.

**[1,4]** Nicht bloß intime Privatbriefe (cf 2 Mkk 11, 27) des Altertums begannen vielfach mit einer Kundgebung der Freude über das Wohlsein der Empfänger.[1]) Vielleicht in Anlehnung an diese durch ein natürliches Gefühl begründete Sitte hat Pl es geliebt, an den Anfang seiner Sendschreiben den Dank für die geistliche Wohlfahrt der Gemeinden zu stellen. Ein Band der Erinnerung und der Fürsorge verknüpft ihn selbstverständlich auch in der Ferne wie mit allen, so auch mit der korinthischen Gemeinde; daß sie zum Gebete werden, entspricht dem christlichen Geiste. Aber nicht daß er betet, sondern daß dieses Beten ein Danken ist, das auszusprechen liegt ihm am Herzen. Als ein jedesmal, nämlich so oft er betet, wiederkehrender wird dieser Dank durch den Zusatz *μου* zu *τῷ θεῷ* [2]) zugleich als ein von besonders innigem Gefühle beseelter gekennzeichnet; der Apostel empfindet das, was Gottes Güte der G e m e i n d e gewährt, als eine Bewährung des unmittelbaren und

---

*εἰρήνη* an sich darf aber nicht einfach als spezifisch christlich bezeichnet werden. Cf Ap Baruch 78, 2. [2 Mkk 1, 1.]

[1]) Cf z. B. Deißmann, BSt. S. 209 ff. No. 2, 7, 8, 9, 10 (in den 3 letzten Nummern mit Versicherung des Betens).

[2]) Der Zusatz darf nicht um der Autorität von ℵ* B im Gegensatz zu der sonstigen griechischen und außergriechischen Überlieferung gestrichen werden.

persönlichen Liebesverhältnisses, in das Gott sich zu ihm gestellt hat. Grund und Gegenstand solches Dankens ist aber im allgemeinsten Umfang nicht irgend eine menschliche Leistung, sondern die Gnade Gottes. Durch den Zusatz *τῇ δοθείσῃ ὑμῖν ἐν Χρ. Ι.* wird die Darbietung der Gnade, nämlich all der Heilsgüter, welche Gottes Liebe Menschen zugedacht hat, und damit die Gnade selbst so eng und zugleich so allgemein mit dem Herrn verknüpft, daß er als ihr lebendiger und stetiger Grund, Inhalt und Träger erscheint.[1]) Ohne daß die Unbegrenztheit des Begriffes Gnade aufgehoben wird, fügt doch der explikative Satz mit *ὅτι* einen mehr konkreten Zug an. [**1, 5**] Daran erweist sich die Gnade, die den Korinthern gewährt ward, als des Dankes wert, daß diese in allem, nämlich in allem, was unter den Begriff der Gnadengaben Gottes in Christo fällt,[2]) in Christo reichlich ausgestattet wurden. Auf dem reichlichen Maß der Darbietung liegt der Nachdruck. Will man sich aber das Charakteristische des Gedankens noch deutlicher machen, dann hat man darauf zu achten, daß hier das seltene *πλουτίζεσθαι* an Stelle des sonst dem Pl so geläufigen *περισσεύειν* (8, 8 ähnlich wie hier im Gegensatz zu *ὑστερεῖσθαι* vgl. Phil 4, 12; ferner 14, 12; II, 8, 7; 9, 8; Kl 2, 7; 1 Th 4, 1) gewählt ist. Als Passivum läßt das *ἐπλουτίσθητε* das persönliche Verhalten der Empfänger außer Betracht, sondern rühmt die reiche Mitgift, die ihnen verliehen ward; als Aorist (aber nicht, wie Edwards will, im Sinne eines Plusquamperfektums) blickt es in die Vergangenheit zurück und rühmt die Darbietung als eine damals und einstmals geschehene, läßt also die Frage nach dem gegenwärtigen Besitz und Gebrauch außer acht. In unmittelbarer Fortsetzung hebt Pl an diesem Gesamtbesitz als die ihn eigentlich charakterisierenden Züge zwei Einzelgüter hervor (vgl. die nachträgliche Gliederung von *ἐν παντί* in II, 7, 5 (umgekehrt II, 7, 11)). Daß *λόγος* in Parallele mit *γνῶσις* die Rede bedeutet, geht aus II, 8, 7; 11, 6 deutlich hervor. Es kann aber hier nicht etwa die mannigfaltige Art und Weise bezeichnen, wie den Korinthern das Evangelium gepredigt worden ist; denn da der Satz *καθώς* etc. die in ihm benannte Tatsache als verursachende Parallele zu dem vorausgehenden hinstellt, so ist, wie immer man das *ἐβεβαιώθη* verstehen mag, das Hören und die Predigt des Ev als die Voraussetzung jenes reichen Empfangs von diesem

---

[1]) Gut Osiander: Es zeigt die tiefere innere Begründung und Vermittlung an, das innerlich reale Verhältnis des Mittlers sowohl zum Urquell und Geber als den Empfängern der Gnade, indem er, die Fülle der göttlichen Gnade in sich selbst tragend, auch ihr unerschöpflicher Mitteiler an die durch den Glauben mit ihm Verbundenen ist.

[2]) So muß hier der Begriff *ἐν παντί* erläutert werden, gemäß der Tatsache, daß sein Umfang und Inhalt überall durch den besonderen Zusammenhang besonders bestimmt wird Phl 4, 6. 12; 1 Th 5, 18; II, 4, 8; 7, 5. 11. 16.

selbst unterschieden. *ἐν παντί λόγῳ* kann also nur die reiche Ausstattung der korinthischen Gemeinde mit Gaben der geistlichen Rede meinen; es auf eine besondere Form derselben, wie z. B. das Zungenreden, einzuschränken ist durch *ἐν παντί* gerade verboten. Schon im außerchristlichen Leben stellt sich Rede da ein, wo ein lebhafteres Interesse erweckt ist, wo also nicht bloßer Gehorsam gegen eine Überlieferung oder eine Autorität das Verhalten regelt. Daß die geistige Regsamkeit, welche unter griechischem Himmel besonders einheimisch war, dem Ev gegenüber erst recht sich geltend machte, konnte gar nicht ausbleiben. In diese Naturart senkte der Geist Gottes seine Keime und schuf so einen mannigfaltigen Drang und Begabung, über dieses Große, Neue sich, sei es mehr praktisch sei es theoretisch, ebensowohl apologetisch als erbaulich, intim im kleinen Kreise und enthusiastisch innerhalb einer großen Versammlung, seelsorgerlich und lehrhaft auszusprechen. Ein Verständnis dessen, worüber man redete, setzt das freilich voraus. Wenn also *γνῶσις* nur dies bedeutete, dann hätten alle diejenigen Ausleger recht, welche unwillkürlich *γνῶσις* vor *λόγος* setzen. Aber da Pl es nachgestellt hat, so muß er auch etwas meinen, was nicht die selbstverständliche Grundlage der erstgenannten Begabung bildet. Dann muß er jenes spezifische Verständnis der Dinge im Auge haben, welches von der dem einfachen Glauben gewährten Einsicht ausgehend sich zu den tieferen Zusammenhängen und in diesem Falle speziell zur Einreihung der Erscheinung Christi in einen großen Zusammenhang göttlichen Heilsrats (2, 6 ff.) und zum Verständnis für die kosmische Stellung und Bedeutung Christi (Eph 1, 3 ff.) z. B. gegenüber der heidnischen Götter- und Dämonenwelt (8, 1 ff.) vorarbeitet.[1]) Daß die Macht göttlichen Geistes, hierzu zu befähigen, auch dafür in K eine gewisse Naturbasis an hellenischer Erkenntnislust vorfand, ist gewiß. [**1, 6**] Den ihr entsprechenden, d. i. sie verursachenden Anhalt hatte jene reiche Ausstattung an der durch *τὸ μαρτύριον τοῦ Χρ.*[2]) *ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν* bezeichneten Tatsache. Damit kann nicht eine Befestigung gemeint sein, welche dem Zeugnis von Christo, also dem Ev durch das subjektive Verhalten der Gemeinde, etwa durch ihre Glaubenstreue (Erasmus) widerfuhr; dem widerspräche

---

[1]) Die *γνῶσις* der korinthischen Gemeinde rühmt auch 1 Clem. 1, 2; vgl. 36, 2; 40, 1; 41, 4; 48, 5 u. Barn. 1, 5; 13, 7.

[2]) *Χριστοῦ*, nicht *θεοῦ* (2, 1) hat das qualitative Übergewicht der Bezeugung für sich. Daß *τὸ μαρτύριον τ. Χρ.* das Evangelium ist (vgl. 2, 1; 2 Tm 1, 8), ist allgemein anerkannt. Der Genitiv ist aber als objektiver zu nehmen: Zeugnis von Christo. Pl hat Gott (Christus) wohl als Zeugen des im eigenen Herzen ergehenden Gewissensurteils, niemals aber als Zeugen des Evangeliums gedacht (Rm 1, 9; II, 1, 23; Phl 1, 8; 1 Th 2, 5. 10). Zeugen des Ev sind die Prediger (I, 15, 15). Dieser Sprachgebrauch entspricht auch der Natur der Sache.

ja das *ἐν ὑμῖν*, vor allem aber die Wahl des Ausdrucks *τὸ μαρτύριον τ. Χρ.* Denn während die Verkündigung von Christo durch ihre Benennung als Ev als die (von Gott gesandte) frohe Botschaft bezeichnet wird, betont jenes die subjektive Beteiligung der menschlichen Boten an jener Kunde; mit ihrer eigenen Überzeugung, also mit ihrer Person treten sie dafür ein. Dieses Moment würde aber ganz zwecklos hervorgehoben sein, falls die *βεβαίωσις* als Tat der Hörer verstanden werden sollte. Schon besser wäre es deshalb, darunter die an den Hörern geschehene ebenso gefestigte wie festigende Einfügung des Ev in ihr inneres Leben zu verstehen (de Wette); aber da ein derartiger Besitz gewiß auch unter den umfassenden Begriff des *πλουτίζεσθαι* fällt, so ist auch damit dem oben bezeichneten logischen Verhältnis der Gedanken nicht ganz Rechnung getragen. Hofmann und namentlich Godet betonen mit Recht, daß der ganze Zusammenhang der Stelle nicht an eine Aussage über den Glaubensstand der Leser denken lasse; auf ein Objektives, das an und unter ihnen geschah, verweist der Ausdruck. Das aber mit den griechischen Vätern von der *σημείων θαυματουργία* zu verstehen, verbietet gerade das in *μαρτύριον* enthaltene persönliche Moment. Die Standhaftigkeit und Treue, mit welcher Pl in Rom gegenüber den Gefahren des kaiserlichen Gerichts die Sache des Ev vertritt und das Werk des Ev tut, nennt er *ἀπολογία καὶ βεβαίωσις τοῦ εὐαγγελίου* Phl 1, 7.[1]) Gerade so bezeichnet er hier die nachdrückliche und unerschütterte Festigkeit, mit welcher allen Gefahren und allen Neigungen zur Schwäche (AG 18, 9; I, 22; II, 10, 1) zum Trotz in Korinth von treuen Zeugen Christi das Ev verkündigt ward. Der Wirkungskräftigkeit dieser so gearteten Verkündigung entsprach und entsprang jener Reichtum gemeindlicher Begabung. Auch in dieser Hinsicht war es also eine außerhalb ihrer selbst gelegene Ursache, der die Korinther verdankten, was sie empfingen; und zwar ist es insonderheit der Anteil der menschlichen Boten des Ev, der hervorgehoben wird, in welcher Hinsicht Pl durchaus nicht etwa nur an sich denkt und seine Gehilfen, sondern auch an Apollos und wer sonst etwa „darauf gebaut hat“ (3, 10). Der Aorist ist aber auch hier besonders zu beachten; als eine Tatsache der Vergangenheit, der ganzen Gründungsperiode der Gemeinde steht dem Pl, was er meint, vor Augen.

---

[1]) Dieses Verständnis des Ausdrucks dürfte sich auch auf den Gebrauch von *βεβαίωσις* im rechtlichen und geschäftlichen Leben berufen können, den Deißmann, BSt. S. 100 ff. nachweist. Hier bedeutet es Sicherung der Rechtskraft, Garantie, aber eben durch persönliches Eintreten des dazu Berufenen. Die Standhaftigkeit und der Mut des Apostels bilden gleichsam den *ἀρραβών* für das Evangelium. Demnach bedeutet *βεβαιοῦν* in jenen Beziehungen „im Geltungswerte der rechtlich garantierten Sicherheit festigen“ (D.). Dieser Begriff variiert sich aber notwendig, je nachdem ein sachliches oder persönliches Objekt sich damit verbindet.

Gehört so aber der oben besprochene Komparativsatz in bezug auf Inhalt und Zeitlage mit dem Vorausgegangenen zusammen, so geht es nicht an, das jetzt Folgende lediglich mit jenem statt mit dem ganzen bisher ausgesprochenen Tatbestand zu verbinden. [**1, 7**] Die in der Gegenwart andauernde Folge [1]) jener Umstände ist, daß die Gemeinde in keiner Gnadengabe hinter dem, was, sei es an sich, sei es im Vergleich mit anderen Gemeinden als ein reichliches Maß erachtet werden kann, zurückbleibt. [2]) Für *χάρισμα* ist durch den Zusammenhang, der doch durch *ἐν παντὶ λόγῳ* etc. schon ein ganz bestimmtes Gepräge erhalten hat, die Bedeutung der zwar nicht notwendig wunderhaften oder ekstatischen, immerhin aber nicht auf dem allgemeinen Gebiet des persönlichen Heilslebens gelegenen sonderlichen und für das Gemeindeleben förderlichen Befähigung gesichert; sie entspricht auch der sonstigen Verwendung des Worts im Briefe (12, 4 u. ö.: in etwas anderer Nüancierung 7, 7). Was endlich der Apostel meine, wenn er von denen, bei denen solches *μὴ ὑστερεῖσθαι* zutrifft, zugleich ein Warten auf die Offenbarung des Herrn Jesu Christi aussagt, kann nicht mißverstanden werden: es ist der große Tag der Parusie, an welchem der Gekreuzigte auch der Welt als lebendiger Herr sich zeigen, an welchem er auch für den Blick der Seinigen die Verborgenheit seines Herrlichkeitsstandes bei Gott in volle sichtbare Gegenwart umwandeln wird. Auch das logische Verhältnis der Partizipialbestimmung zum übergeordneten Satze dürfte klar sein. Sie kann aus sprachlichen Gründen sicherlich nicht den Zweck des *μὴ ὑστερεῖσθαι* (Theodoret) oder dessen Folge (Meyer), aus sachlichen Gründen aber auch nicht den Grund oder die Voraussetzung dafür (Heinrici) bezeichnen, [3]) sondern sagt nur eine für die *ὑμεῖς* charakteristische und dem *ὑστερεῖσθαι* gleichzeitige Bestimmtheit derselben aus; das Verhältnis ist also rein zeitlich = während, indem (Calvin). Um so mehr ist freilich zu fragen, was den Apostel veranlaßt, jene *ὑμεῖς* — zu einiger Überraschung für den Leser — gerade nach dieser Seite hin zu charakterisieren. Von einer leisen Rüge gegen die Leugner der Auferstehung in K (Rückert) kann keine Rede sein: denn

---

[1]) Dem *ὑστερεῖσθαι* hier imperfektische Bedeutung beizulegen (Edwards), ist ebenso durch seinen merkbaren Unterschied gegen die vorausgehenden Aoriste, wie durch das folgende *ἀπεκδεχομένους* ausgeschlossen.

[2]) Der von Pl gewählten Ausdrucksweise (*ὑστερεῖσθαι ἔν τινι*) dürfte es entsprechen, den Präpositionalausdruck nicht von solchem, dessen man ermangelt, sondern von dem Gebiete zu verstehen, auf welchem man Mangel leidet oder zurückbleibt. Dafür spricht auch der Gegensatz *πλουτίζεσθαι ἔν τινι* und der Umstand, daß für *ὑστερεῖσθαι* = ermangeln zwar sehr verschiedenartige Konstruktionen aus der Schrift zu belegen sind (c. gen. Rm 3, 23; Sirach 10, 27; c. acc. Ps. 38, 4; mit *ἀπό* Exod 6, 2), nur nicht die hier angewandte.

[3]) Seltsam Ephraem: hoc unum deest vobis, exspectare etc.

deren gegen die leibliche Wiederbelebung der Toten gerichtete Zweifel schlossen ja gar nicht aus, daß Pl in Kap. 15 die Auferstehung Jesu und dessen Parusie als allgemein anerkannte Wahrheiten voraussetzte (15, 4. 12. 52). Aber auch nicht als rühmende Hervorhebung der von den Korinthern in ihrer gegenwärtigen Lage bewährten Hoffnungsfreudigkeit kann der Zusatz erklärt werden; denn in einem Zusammenhang, welcher sowohl vorher wie nachher das Tun Gottes mit Nachdruck hervorhebt, hätte wohl die besondre Qualität des *ἀπεκδέχεσθαι* als eines beharrlichen oder freudigen wirklich hervorgehoben werden müssen, falls jenes der Zweck der Beifügung war. *ἀπεκδέχεσθαι* heißt ja auch nicht warten im Sinne von geduldig sein, sondern benennt, wo ihm nicht etwa der Zusammenhang schon von selber eine größere Prägnanz verleiht, die Lage desjenigen, der, was er haben soll oder wird, noch nicht hat und deshalb darauf harren muß, bis jenes kommt (Gl 5, 5; Rm 8, 19, 23; cf den ausdrücklichen Zusatz *δι' ὑπομονῆς* in Rm 8, 25). Mithin hebt Pl dies an der Lage seiner Leser hervor, daß sie, während sie noch erst auf dem Wege zum eigentlichen Endziel ihrer Bewegung sind, in keiner Gnadengabe zurückbleiben. Welche innere Verknüpfung der Gedanken dem Apostel dabei vorschwebe, wird doch wohl am besten aus dem Briefe selber und nicht von anderen auch möglichen Gedanken aus bestimmt. In Kap. 13 wird aber mit allem Nachdruck betont, daß alle Ausrüstung der Gemeinde der Gegenwart ein Stückwerk ist, das in der kommenden Herrlichkeit besserem Platz macht. Also stellt auch hier Pl den gegenwärtigen Besitz in das Licht jenes Ausgangs ihrer Geschichte; von ihm aus erscheint er als partikularer und bloß relativer, als ein anvertrautes Pfund, über dessen Verwertung einst ernste Rechenschaft vor einem souveränen Richter abzulegen ist (4, 5) (Chrysost.; Calv.).

[**1,** 8] Der unmittelbar folgende Satz (v. 8) bewährt es, daß damit der Sinn der fraglichen Gedankenverknüpfung getroffen ist. Das *ὅς* an seiner Spitze bezieht sich nicht auf Christus, sondern auf Gott (v. 4): jenes ist nicht so sehr durch die ausdrückliche und solenne Bezeichnung Christi am Schluß des Satzes ausgeschlossen als dadurch, daß im ganzen Abschnitt Gott als der an der Gemeinde handelnde, Christus aber als derjenige gedacht ist, auf welchen jenes Handeln sich bezieht oder durch den es vermittelt ist. Wenn Pl dann freilich mit dem Relativum auf ein räumlich so weit entferntes Subjekt zurückgreifen kann, dann ist daran zu erkennen, daß bei allem, was er von der Gemeinde gesagt hat, die bewußte Beziehung auf Gott im Vordergrund seiner Seele lebendig geblieben ist; er schreibt im Gebetsgeist und die Hereinziehung des Namens Gottes ist ihm nicht bloß Redensart, um Menschenruhm damit zu drapieren. Durch *καί* wird die Satzaussage in

einen Gegensatz zu dem gestellt, was bisher von eben diesem Gott gerühmt werden durfte. Dann darf man sich aber durch den Gleichklang des Wortes nicht verleiten lassen, das *βεβαιώσει* bloß aus der Rückbeziehung auf *ἐβεβαιώθη* zu erklären. Dem gesamten bereits vollzogenen Tun Gottes an der Gemeinde, von welchem in *ἐβεβ.* doch nur ein Moment ausgesagt ist, also der Begnadigung und der Bereicherung des Gemeindelebens stellt *βεβαιώσει* die Gewißheit gegenüber, daß Gott sich auch zur Festmachung dessen, was er begründet, bzw. derer, die er reich gemacht hat, herbeilassen werde. Da *ἀνεγκλήτους* mit *ἐν τῇ ἡμέρᾳ* (nicht mit *εἰς* etc. cf 1 Th 3, 13; dagegen Phl 1, 10) verbunden ist, so ist auch die Untadeligkeit, die Pl erhofft, nicht als ein gegenwärtiger Besitz gemeint, der nur bis zum Ende festgehalten werden müßte, sondern als das Ergebnis, das erst an jenem Tage, wo die Summe aller Dinge gezogen wird, als Schlußurteil über die ganze Lebensbewegung mit ihrem mannigfaltigen Inhalt hervortritt. *βεβαιώσει* (cf II, 1, 21; Hb 13, 9) bekommt also nicht erst durch *ἀνεγκλήτους* konkreten Inhalt, als wäre es = bewahren (so auch Hofmann), sondern dieses ist in zeugmatischer Konstruktion mit *βεβ.* verbunden und bezeichnet die Frucht, welche dadurch gewiß, aber auch nur dadurch erreicht werden wird, daß Gott den von ihm Begnadigten auch Festigkeit verleiht (= er wird euch festigen und dadurch bewirken, daß ihr am Tage des Gerichts untadelig seid). Bestätigt wird diese Auffassung dadurch, daß *ἕως τέλους* durch seine Stellung mit *βεβαιώσει* und nicht mit *ἀνεγκλήτους* verbunden ist. Bis ans Ende, d. h. eben bis zur Offenbarung Jesu Christi andauernde Festigkeit ist es, wovon für die Korinther die Erreichung jenes befriedigenden Endurteils abhängt. Die Erörterungen also, ob Pl dabei die Rechtfertigung als Glaubensgerechtigkeit oder die sog. Lebensgerechtigkeit im Auge habe, sind überflüssig, wenn doch feststeht, daß ihm erst aus diesem Doppelten der Lebensinhalt erwächst, auf den sich das Gericht des Tages J. Ch. bezieht (II, 5, 10). Sündlosigkeit ist jene Untadeligkeit darum freilich doch nicht. Im Gerichte Christi wird ja nicht das einzelne Detail des Lebens für sich abgewandelt, sondern die Summe des Ganzen gezogen (cf Rm 2, 5 ff.). Die Tadelhaftigkeit bestünde darin, daß dieser Gesamtertrag des Lebens von Christus verworfen werden muß, die Untadeligkeit darin, daß eben dieser Gesamtinhalt, wie viel auch an einzelnen Posten Unvollkommnes sich finde, den Beifall des Herrn empfängt. So zuversichtlich aber der Satz sich ausspricht, so war er doch durch die Art, wie er das tut, geeignet, die Korinther zugleich empfinden zu lassen, was ihnen noch fehlt, und worauf es in ihrer Lage ankommt. **[1, 9]** Wie ein aus Erfahrung zugleich und Hoffnung sich webendes Amen, darum auch asyndetisch, fügt sich endlich dem Ganzen der abschließende Satz v. 9 an.

Hat Gott einmal den Ruf zur Gemeinschaft Jesu Christi und also zur Anteilnahme an dem in ihm beschlossenen Heil ergehen lassen,[1]) dann bürgt seine Treue dafür, daß er nicht mitten im Werke die Hände sinken läßt, sondern tut, was seinerseits zu tun ist, um alles zum rechten Ende zu führen (10, 13; 1 Th 5, 24; 2 Th 3, 3; 2 Tm 2, 13; Phl 1, 6).

[**1, 4—9**] Wie Pl freilich einen Brief, der auf so viele Schäden des Gemeindelebens den Finger legen wird, mit solchem Dank und Lob eröffnen konnte, ist (unter spezieller Vergleichung von 1, 4 ff. mit 3, 1 ff.) viel erörtert worden.[2]) Mit Ambrosiaster den augenscheinlichen Unterschied daraus zu erklären, quod in una plebe duobus populis scribit, nämlich einer guten und bösen Hälfte der Gemeinde, ist unmöglich; denn 1, 4 ff. klingt ebenso allgemein wie 3, 1 ff. Der Gedanke an „reine Ironie“ (Semler) verbietet sich von selbst angesichts des betenden Ernstes, der hier waltet. Selbst die Annahme, daß Pl das alles nur erwähne, um einen günstigen Stimmungsboden für die kommende Kritik zu schaffen (Theodoret), ist dadurch ausgeschlossen; wenn man ein Pl ist, handhabt man den Dank gegen Gott nicht gleichsam als Mittel zu einem psychischen Eindruck auf Hörer und Leser; das schmeckt zu sehr nach einer Absicht, die weder Gott noch Menschen gefällt. Der Anschein einer nicht recht zutreffenden captatio benevolentiae bliebe allerdings dem Apostel erspart, falls das, was er dankend hervorhebt, nur aus dem vorher von der Gemeinde an Pl gerichteten Briefe sollte herübergenommen sein.[3]) Trotz des Bestechenden, das sie hat, scheint uns aber diese Annahme doch ausgeschlossen zu sein. Denn entweder stehen die so aufgenommenen Urteile in keinem Widerspruch mit den später auszusprechenden; dann be-

---

[1]) Das *δι' οὗ*, gegen welches das von einigen Zeugen (des westlichen Textes) überlieferte *ὑφ' οὗ* nicht aufzukommen vermag, hat merkwürdig viel Kopfzerbrechen verursacht. Viele flüchten sich hinter Holstens Bemerkung, daß „Pl den Grund als selber tätig wirkend anschaue“. Als ob es nicht schon genug tätige Wirksamkeit wäre, „Grund“ zu sein. In Wirklichkeit wird zu sagen sein, daß hier die *κοινωνία* etc. als selbständiges letztes Ziel der Lebensbewegung gedacht ist, in bezug zu welchem Gott mit seiner Tätigkeit ebensogut als Autor wie als Mittel genommen werden kann.

[2]) Die — kurz gesagt — holländische kritische Schule glaubt sogar, die Bedenken nur durch mehr oder weniger radikale Streichungen heilen zu können.

[3]) So schon Mosheim und neuerdings P. Ewald, Neue Jahrbücher f. d. Th. 1894, 198 ff. (unter Billigung von Meyer-Heinrici); damit, daß man betone, alles, was hervorgehoben werde, werde als göttliche Gabe gerühmt und beschränke sich obendrein auf das Gebiet des intellektuellen Lebens, komme man über die Schwierigkeiten nicht hinweg; denn nach 3, 1; 4, 8; 6, 5; 14, 20 treffe die Sache auch in diesem engeren Umfang nicht zu. Die Gemeinde habe sich nur jenes Besitzes gerühmt; das nehme Pl auf, sehe aber auch den Schatten und stelle durch die Betonung der Abhängigkeit von Gott das Ganze in einen Rahmen, in welchem keine schädliche Nebenwirkung Platz habe.

steht aber auch kein Interesse mehr, ihre Aufnahme durch jenen sonderlichen Ursprung zu erklären. Oder jener latente Gegensatz ist da; dann wäre es unbegreiflich, daß Pl so ohne alle oder wenigstens ohne alle deutliche Restriktion die dann mindestens einseitige Selbstbeurteilung der Gemeinde aufgenommen hätte; wenn er aber sogar nicht einmal durch ein „ich danke mit euch" bestimmt hervorhob, daß er sich mit seinem Danke der Gemeinde anschließe, dann mußte er, falls er nur irgend einen Blick in die Neigung der Korinther zur Selbstgefälligkeit und Selbstgenügsamkeit während seines bisherigen, doch gründlichen Verkehrs mit ihnen getan hatte, wissen, daß er auf solche Weise dieser Neigung Vorschub tat. Aus psychologischen Gründen ist also jene Annahme abzulehnen; aber auch die sprachliche Form der vermeintlichen Citate widerspricht ihr. Gewiß kann man die göttliche Ursächlichkeit in bezug auf den eigenen Lebensstand hervorheben und dabei doch sich selber loben. Nimmermehr aber wird einleuchten, daß die Korinther das Wichtigste von dem, was sie von sich zu sagen hatten, in der Vergangenheit suchten; gerade die Aoriste von *δοθείσῃ* bis *ἐβεβαιώθη* sind aber, wie oben hervorgehoben, besonders bezeichnend für die Danksagung des Apostels.

Vergleicht man unsern Abschnitt mit ähnlichen Briefeingängen (Rm 1, 8; Kl 1, 3 ff.; 1 Th 1, 2 f.; 2 Th 1, 3 f.; Phl 1, 5), so tritt geradezu auffallend dies hervor, daß an unsrer Stelle von einer persönlichen Betätigung der Gemeinde gegenüber der Gnade Gottes in Glaube, Liebe, Geduld, Treue nichts gesagt wird. Nicht als ein blühendes, fruchtverheißendes Ackerfeld liegt dieses Innerste des Gemeindelebens vor dem Blick des Apostels. Der verengernde Übergang von 5 a zu 5 b ist nicht weniger vielsagend; wohl waltet der ganze Reichtum göttlicher Gnadengabe in der Gemeinde; aber in singulären und deutlichen Wirkungen tritt er doch nur auf dem verhältnismäßig engen und höchstens in zweiter Linie wichtigen Gebiete des *λόγος* und der *γνῶσις* hervor (cf die ganz anders lautende Aufzählung in II, 8, 7). Statt der Selbsttätigkeit der Gemeinde ist es vielmehr die Selbstbetätigung Gottes an ihr, auf welche die innere Stimmung des Apostels sich nachdrücklich bezieht. Auch in dieser Hinsicht aber steht nicht die Gegenwart im Vordergrund des Interesses. Was an ihr des Dankes wert ist, das ist Nachwirkung davon, daß göttlicher Reichtum in einer Zeit sich über Korinth ergoß, die nicht mehr zur Gegenwart gehört. Die Vergangenheit aber, die Pl meint, schließt die Arbeit ein, die er selbst und andere Zeugen Christi an K getan haben. Schreitet er aber von ihr aus in seiner Versenkung in den geistlichen Zustand der Gemeinde auch zur Gegenwart fort, so eilt er doch fast auffällig rasch von dieser hinweg zur Zukunft mit ihrem Ernst, ihrer Höhe und ihrem Trost. Von einem Widerspruch einer

solchen Betrachtung gegen die in vieler Hinsicht unerfreuliche Wirklichkeit kann [1]) nicht die Rede sein. Aber auch von einer irgendwie künstlichen Anempfindung ist in dem so verstandenen Abschnitt keine Spur. Weil in dem, der diesen Brief schreibt, auch der Geist der Liebe waltet, so versenkt er sich nicht kraft einer Mache, sondern kraft einer inneren Notwendigkeit auch in die Lichtseite des Bildes, das vor ihm steht; indem er sich anschickt, mit dieser so reichbegabten Gemeinde ernste Auseinandersetzungen zu pflegen, erwacht in ihm die freundliche Erinnerung an die große Segensgeschichte, die sie hinter sich hat und deren Zeuge und Vermittler auch er sein durfte; es erwacht gegenüber den Schwierigkeiten der Gegenwart die Zuversicht eines guten Endes. Weil aber allenthalben Gott es ist, von dem alles Gute kommt, so wird Erinnerung und Zuversicht zu anbetendem Lobpreis. Es ist gar kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß der nicht in vollem Ernst und aus wahrer Empfindung ergangen sei oder auch daß er sich nicht mit dem vollen Wahrheitsernste des Lebens vertrage.

## 1. Die Auseinandersetzung über die Parteineigungen in Kr 1, 10—4, 13.

Wer von den Vorstehern und Gliedern der korinthischen Gemeinde den bedeutungstiefen Eingang des Schreibens mit seiner Freundlichkeit und seinem Ernste aufmerksam las oder hörte, dem mußte ganz unwillkürlich die Häufigkeit eindrucksvoll werden, mit welcher ihnen hier der Name ihres Herrn begegnete. Sie ist in der Tat einzigartig und ohnegleichen. Nur einmal ist in diesen wenigen Zeilen jener Name durch das Pronomen ersetzt (v. 5); neunmal dagegen wird die Benennung ausdrücklich und in der Mehrzahl dieser Fälle sogar in der solennesten, an die Art eines Bekenntnisses anklingenden Form ([ὁ] *κύριος* [*ἡμῶν*] *I. Χρ.* cf dazu v. 9) wiederholt. Der Genauigkeit des Ausdrucks hätte in gar manchen dieser Fälle das Pronomen (v. 2b; v. 6; v. 7 oder 8), oder doch eine einfachere Form der Benennung (v. 7, 8, 9) durchaus genügt. Es muß darum innere Gründe haben, wenn Pl sich und seinen Lesern so nachdrücklich vergegenwärtigt, wer es eigentlich ist, an den und durch den er und sie mit Beruf und Heilsstand, mit Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft ihres Heilslebens gebunden und getragen sind: J e s u s von Nazareth, dessen Sein und

[1]) vorbehaltlich späterer Erörterung der einzelnen in Betracht kommenden nachfolgenden Stellen.

Werk eine so abschließende Erfüllung aller messianischen Hoffnung Israels und mithin aller auf die Welt zielenden Heilsverheißung bedeutet, daß die dementsprechende Würdebezeichnung Christus geradezu als Ergänzung und Bestandteil seines Eigennamens gehandhabt werden kann; dem ebendarin und ebendeshalb die Stellung des allwaltenden und doch in dieser Allgewalt allein für das Heil der Menschen waltenden Herrn zugewiesen ist und zusteht; der das, was er so an sich und in Beziehung zur Welt überhaupt als Herr (v. 3) ist, in sonderlicher Betätigung denen gegenüber ist, die ihn als ihren Herrn bekennen (v. 7 ff.); der endlich das zu sein deshalb geartet ist, weil er in einem einzigartigen, übergeschichtlichen Sohnesverhältnis zu Gott als seinem Vater steht. Den Grund davon in der Absicht auf eine durch kunstvolle Häufung zu erzielende rhetorische Wirkung zu suchen verbietet die Wahrheit und Tiefe des Empfindens, die diesen Eingang beseelt (cf S. 50). Aus den Tiefen des eigenen Gemüts vielmehr klingt dem Schreibenden der Name Christi empor wie ein nie genug zu nennender; ihm füllt er Herz und Mund, um dann erst wie von selbst auch Ohr und Herz der Leser zu füllen. Pl hätte nun, was er empfand, nicht so, wie er es tut, ausdrücken können, wenn er nicht hätte erwarten dürfen, daß seine Leser auch ihrerseits die lebendige Beziehung zu Christus, die er sich und ihnen so unmittelbar und unpolemisch vergegenwärtigt, ohne Widerspruch bejahen. Aber er muß doch unter solchen Umständen geschrieben haben, daß es ihm zum inneren Bedürfnis wurde, in dem Bewußtsein dieser unauflöslichen und völligen Gebundenheit an Christus zu verweilen und die Leser mit sich zu dieser Höhe innerer Stimmung emporzuziehen. Beide Tatsachen zusammen ergeben die Voraussetzung, daß bei den Lesern die Zugehörigkeit zu Christus zwar nicht bestritten, wohl aber in irgend einer Weise verdeckt oder verkürzt war.[1])

Dem Danke, der den Brief eröffnet, folgt [in **1, 10**] eine Mahnung an die nicht unbedeutsam als Brüder bezeichneten korinthischen Christen. Angesichts des Vorausgegangenen mußte es aber von diesen als ganz besonders eindringlich empfunden werden, wenn auch diese Mahnung mit dem hohen Namen Jesu Christi, des allen gemeinsamen Herrn, sich verknüpfte. Der dazu verwendete Präpositionalausdruck (cf II, 10, 1; 2 Th 3, 6; Rm 12, 1; 15, 30) appelliert an alle Ehrfurcht, Liebe, Treue und Dankbarkeit, an alle Empfindung gleichmäßiger Verbundenheit, welche die Nennung Christi bei seinen Jüngern wachrufen kann und muß; eine solche gleichsam durch die Bundesgenossenschaft Christi (Chrysost.) begründete Mahnung außer acht lassen hieße dem Namen Jesu selber

---

[1]) Bengel: Christum Paulus vult Corinthiis unum esse omnia. Ideo hoc primo capite tam saepe eum appellat.

Schande zufügen (Rm 2, 24; Jk 2, 7; Clem. Rom. 1 Kr 1, 1).[1] Die Mahnung selber aber eröffnet eine Auseinandersetzung, die, wie später zu erörtern sein wird, bis 4, 13 reicht und den ersten Teil des Briefes bildet.

1. Der Tatbestand 1, 10—12. [**1, 10a**] In der Forderung *ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες* spricht sich zuerst aus, wozu Pl seine Leser so nachdrücklich mahnt. Darin (nach etlichen Analogien aus attischer u. a. Gräzität)[2] bloß eine formelhafte Wendung für innere Übereinstimmung zu sehen, wäre erst dann gestattet, wenn kein konkreterer Inhalt der Forderung sich fände. Gleichheit des Redens verlangt nun Pl. Da das Reden seiner Natur nach in verschiedenartigen und wechselnden Äußerungen geschieht, so müßte statt *τὸ αὐτό* wohl der Plural stehen, wenn gemeint sein sollte, daß die den Glauben darstellenden und bekennenden Aussagen überhaupt in gleicher Weise geschehen sollten und also die vorauszusetzende Einheit des Glaubens darin sich bewähre, ut, wie Calvin sagt, ne in sermone quidem ulla diversitas appareat. (Vgl. wie Pl sonst bei dem seiner Natur nach stetigen *φρονεῖν* die wünschenswerte Gleichheit durch das singularische *τὸ αὐτό* ausdrückt, bei andersartigen Betätigungen aber den Plural anwendet: Rm 12, 16; 15, 5; II, 13, 11; Phl 2, 2; 4, 2 — Rm 2, 1; Eph 6, 9; Phl 3, 1; 1 Th 2, 14). Eine solche Forderung wäre jedoch in sich selbst kaum recht begreiflich und gerechtfertigt;[3] sie vertrüge sich aber vollends schlecht damit, daß in 1, 5 gerade die Mannigfaltigkeit der Rede als gottverliehener Vorzug des korinthischen Gemeindelebens gerühmt ward. Aus sprachlichen und sachlichen Gründen also muß der Forderung des Pl eine ganz bestimmte Einzelbeziehung zugemessen werden. Dann kann aber auch nicht zweifelhaft sein, daß Pl dabei den Gegensatz zu der im folgenden zu rügenden Verschiedenheit der Redeweisen im Auge hat. Statt daß sie so, wie dort gesagt werden wird, auseinandergehen in der formelhaften Bezeichnung ihres Verhältnisses zueinander und zu den für den Bestand einer Gemeinde maßgebenden Persönlichkeiten, sollen sie vielmehr in dieser Hinsicht „einerlei Rede führen“ (Luther). Die nachdrucksvolle Stellung von *πάντες* an dem Schluß des Sätzchens scheint wie unwillkürlich anzudeuten, daß die verlangte einheitliche Redeweise zwar bei manchen, aber eben nicht bei der Gesamtheit sich finde. Wird die Forderung mithin erst durch den ferneren Verlauf der Auseinandersetzung ihr volles Licht empfangen, so wird sie doch jetzt schon näher bestimmt durch das, was sich ihr anreiht: [**1, 10b**]

---

[1]) Calvin: ut, quantum ipsum ament, tantum studeant concordiae.
[2]) Deißmann, NBSt. 84.
[3]) Calvin: Difficile quidem factum, inter Christianos tamen necessarium (?).

nicht Spaltungen sollen bestehen unter den Angeredeten, zusammengefügt sollen sie vielmehr sein in der gleichen Denkweise und in der gleichen Ansichtsbildung. Eigentümlich ist die schwebende Form des Ausdrucks; indem Pl weder *μηκέτι ᾖ* noch *μὴ γένηται*, sondern *μὴ ᾖ* schreibt, läßt er es ganz unbestimmt, ob die Spaltungen, vor denen er warnt, als schon vorhandene oder als erst drohende gemeint seien; geradeso benennt er im Schlußteil des Satzes, statt etwa durch ein *καταρτίζησθε* jene Zusammenfügung als noch zu leistende Aufgabe der Leser zu bezeichnen, lediglich das Ergebnis, das er begehrt, ohne anzudeuten, inwieweit die Wirklichkeit demselben entspreche oder noch widerspreche. Das ist die Vorsicht, die das, worauf es ankommt, deutlich ausspricht, aber in der Beurteilung des tatsächlichen Standes der Dinge — noch dazu aus der Ferne — behutsam ist, um nicht zuviel zu sagen und so die Wirkung zu vereiteln. Diese formale Verwandtschaft zwischen dem zweiten und dritten der von *ἵνα* abhängigen Sätzchen zeigt aber, daß sie beide unter sich näher noch als mit dem ersten zusammengehören. Sie drücken zuerst in negativer, dann in positiver Form den einen, zur Ergänzung der ersten Forderung dienenden Gedanken aus, daß die Gleichheit der Rede an der Einheit auf dem durch *νοῦς* und *γνώμη* bezeichneten Gebiete ihre Ergänzung haben solle.[1]) Da jenes von diesem sich wie sittliche Denkweise im allgemeinen oder Gesinnung von der auf das Einzelne bezogenen theoretischen und praktischen Urteilsweise unterscheidet (cf auch Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch s. vv.), so könnten beide zusammen wohl überhaupt den Äußerungen der Rede das ganze Gebiet des inneren Lebens gegenüberstellen. Aber wenn es Pl darauf ankommt, die innersten geistlichsten Faktoren christlicher Eintracht auszusprechen, dann weiß er doch, wie Eph 4, 3 ff. zeigt, noch viel bestimmtere Töne anzuschlagen; unverkennbar bildet auch gerade

---

[1]) Durch diese so gewonnene engere Verbindung ist einerseits *σχίσματα* näher bestimmt als Spaltungen, die auf dem Gebiet der Denkweise gelegen sind; andrerseits ist dadurch entschieden, daß *κατηρτισμένοι* hier in der speziellsten ihm zukommenden Bedeutung gemeint ist. *καταρτίζειν* nämlich bedeutet an sich in rechten, ordentlichen Stand (innerer Harmonie mit sich selbst) bringen, zurüsten (LXX Ps 8, 2; Ex 15, 7; Ps 16, 5; 39, 6; 73, 16; Rm 9, 22). Je nachdem dieser Stand als ein früher schon wirklich gewesener oder als ein durch die Idee des betreffenden gegebener gedacht wird, heißt es dann „wieder zurechtbringen" oder „zur Vollkommenheit bringen" (cf einerseits Mr 1, 19; Gl 6, 1; andrerseits 1 Th 3, 10; Eph 4, 12; Lc 6, 40). Handelt es sich endlich um Verhältnisse, wo Einheit zum Wesen der Sache oder zu den selbstverständlichen Bedingungen ihrer Wiederherstellung gehört, dann empfängt *καταρτίζειν* geradezu die Bedeutung apte et congruenter inter se compingere (Calvin). So von der *στασιάζουσα πόλις* bei Dion. Hal. antt. 3, 10. Diese engste Bedeutung ist durch den Gegensatz von *σχίσματα* auch an unsrer Stelle verbürgt; die Nähe von *τὸ αὐτὸ φρονεῖτε, εἰρηνεύεσθε* legt sie auch II, 13, 11 nahe.

*νοῦς* bei Pl einen neutralen, an sich noch nicht pneumatisch bestimmten Begriff (Rm 7, 23 u. 25; 14, 5; 12, 2; 1, 28; Kl 2, 18; Eph 4, 17). Das Gebiet, auf welches sich die Wünsche des Pl erstrecken, ist also nicht die Einheit des Glaubens und des hl Geistes; bis dahin ist die etwaige Erschütterung der gemeindlichen Eintracht nicht vorgedrungen; es handelt sich vielmehr um rechte gleiche Stellungnahme zu solchen religiösen Verhältnissen oder sittlichen Fragen, welche die Gemeinde immerhin vor wichtige Entscheidungen stellen, aber doch die letzten Grundlagen selber nicht ins Wanken bringen konnten. [1])

[**1, 11**] Der Grund zu solcher Mahnung liegt, wie Pl mit einer durch Hinzufügung von *μου* [2]) gesteigerten Wärme der brüderlichen Anrede fortfährt, in Mitteilungen, die er von den Leuten (Familiengliedern? Sklaven?; aber event. auch Anhängern, Gesinnungsgenossen, cf *ἐγώ εἰμι Παύλου*) einer den Korinthern offenbar wohlbekannten Chloe empfangen hat. Der gegenwärtige Leser des Briefs ist freilich, da Chloe nur an dieser Stelle und hier nichts weiter als genannt ist, in bezug auf sie ganz seinen Vermutungen überlassen.[3]) Daß Pl seine Quelle nennt, darf wohl mit als ein Beweis der vollen Aufrichtigkeit, aber auch der Behutsamkeit angesehen werden, deren wir ihn schon oben sich befleißigen sahen. Die Art, wie er sie nennt, beweist, daß die Quelle nicht offizieller, sondern privater Natur ist; andrenfalls hätte er jene Persönlichkeiten gewiß nicht nach ihrem Verhältnis zu einer Privatperson bezeichnet. Auch falls also etwa durch einen Gelegenheitsdienst von ihnen der Brief überbracht wurde, in welchem die Gemeinde das, wovon sie sich bewegt fühlte, dem Apostel vorlegte (7, 1), waren sie darum doch nicht offizielle Vertreter der Gemeinde. Die offizielle Korrespondenz der Gemeinde mit Pl war also auf den jetzt zu verhandelnden Punkt gar nicht eingegangen. In dem zeitlichen Abstand zwischen dem Empfang des Gemeindebriefes und dem jener andren Mitteilungen kann das auch dann nicht begründet gewesen sein, falls

---

[1]) In dieser begrenzteren Bedeutung verstanden die Begriffe auch die Alten. Z. B. Theodoret: *οὐ δογμάτων αὐτοῖς διαφορὰν ἐπιμέμφεται, ἀλλὰ τὴν περὶ τῶν προεστώτων ἔριν τε καὶ φιλονεικίαν.* Spätere (schon Calvin) fanden das ganze Gebiet des Denkens und Handelns in Glaube und Liebe darin bezeichnet. So sieht Osiander hier „in wenigen Zügen einen umfassenden Umriß des wahren, christlich-harmonischen Gemeindelebens".

[2]) Das *μού* nach *ἀδελφοί,* das dem Ausdruck gerade Farbe gibt, ist schon wegen der Stärke seiner Bezeugung festzuhalten. Ebenso die Stellung *ἐν ὑμῖν εἰσιν*; die (namentlich von den Syrern vertretene) Stellung *εἰσὶν ἐν ὑμῖν* würde auch dem Pronomen eine ganz unveranlaßte Betonung verleihen.

[3]) Die jüngste derselben ist die von Ramsay (Historical commentary on the epistles to the Corinthians. Expos. Ser. VI. 1 S. 104): Chloe habe nicht der korinthischen Gemeinde angehört, sondern sei Inhaberin eines Geschäfts in einer kleinasiatischen Stadt gewesen, deren Agenten viel zwischen Korinth und Ephesus verkehrten.

jener nicht durch die Leute der Chloe überbracht ward. Folgte nämlich der Gemeindebrief den Mitteilungen jener Privatpersonen erst nach, dann bleibt die Frage nach dem Grund jenes Schweigens erst recht bestehen. Wahrscheinlicher ist es allerdings, daß Pl den Brief vor jenen Mitteilungen empfing.[1]) Aber auch in diesem Falle können die beiden Zeitpunkte nicht soweit voneinander entfernt sein, daß etwa erst in der Zwischenzeit die zu besprechenden Verhältnisse sich hätten entwickeln können. Die durch den Gemeindebrief hervorgerufene Sendung des Timotheus gehörte ja zu der Zeit, als Pl aus letzten privaten Mitteilungen den Anlaß entnahm, selber zu schreiben, offenbar erst der allerjüngsten Vergangenheit an (4, 17; 16, 10). Zu wissen, weshalb die Gemeinde sich über jene Schwierigkeiten gar nicht aussprach, wäre freilich von höchstem Interesse. Wollte man die Sache dem Apostel verdecken, um ihm nicht weh zu tun oder um von ihm ungestört zu bleiben? Oder verdeckte man sich selbst die Gefahren und Irrungen, die darin lagen, indem man etwa das Ganze als eine harmlose Mannigfaltigkeit der Standpunkte oder gar als einen Beweis reicher Entfaltung des Gemeindelebens betrachtete? Irgend etwas derartiges und dann wegen 4, 8 wahrscheinlich das letztere muß mitgespielt haben, da Pl die ihm gewordene Mitteilung mit dem einzigartigen „es ward mir offenbart“ bezeichnet,[2]) gleich als handle es sich um Aufdeckung eines sonst unsichtbar gehaltenen Tatbestandes. Die Leute der Chloe aber wenigstens waren nicht im Zweifel, wie sie die enthüllten Tatsachen zu beurteilen hätten, nämlich als Streitereien, die dem Frieden der Gemeinde gefährlich sind. Schon der (dem Pl anscheinend weniger geläufige) Plural (cf z. B. Tt 3, 9), aber auch die in v. 13 nachfolgende Erklärung zeigen, daß hier unter ἔριδες im Worte sich vollziehende Gegensätze, Zankreden gemeint sind; der Begriff ist also weit enger als der von σχίσματα, was zugleich durch die Bestimmtheit bekräftigt wird, mit der hier — anders als in v. 10 — die ἔριδες als wirklich vorhandene be-

[1]) In 4, 17 nämlich ist erwähnt, daß Pl den Timotheus nach K gesandt habe. Die Aufträge desselben bezogen sich, wie später zu erörtern ist, wenigstens mit auf die im Gemeindebrief berührten Punkte. Wenn dann Pl doch noch selber zur Feder griff, so konnte er dabei zwar ganz wohl auf die seinem Gehilfen übertragenen Angelegenheiten eingehen; der eigentliche Anlaß für ihn, zu schreiben, muß aber doch in anderweitigen Verhältnissen gesucht werden. Das können dann nur allerjüngste Nachrichten, in diesem Falle also nur die Mitteilungen der Leute der Chloe gewesen sein. Sie folgten also dem Gemeindebriefe nach (anders Zahn, E I, 169 sowie Clemen, Paulus 1, 52f.). Deshalb werden sie von Pl auch an erster Stelle behandelt.

[2]) δηλοῦν wird sonst hauptsächlich von dem Verborgenes ans Licht bringenden Tun Gottes gesagt (3, 13; Kl 1, 8; Hb 9, 8; 1 Pt 1, 11; 2 Pt 1, 14). Mitteilen drückt Pl sonst durch γνωρίζειν (Eph 6, 21; Kl 4, 7; Gl 1, 11; II, 8, 1 etc.) aus.

zeichnet werden. [1, 12] Daß Pl noch näher bestimmt, was er darunter meine, war notwendig; daß er dies aber mit einem *λέγω δὲ τοῦτο* [1]) = „ich meine aber dies“ einleitet, klingt, als wolle er einem möglichen Mißverständnis oder Unverständnis gegenüber recht nachdrücklich auf die jetzt folgende Präzisierung seines Urteils aufmerksam machen; eine gewisse Bestätigung für das zu *ἐδηλώθη* Bemerkte ist mithin darin enthalten. Darin aber bestehen jene Streitigkeiten, daß alle Gemeindeglieder die Gewohnheit angenommen haben, sich zueinander in Gegensatz zu stellen, indem der eine die Zugehörigkeit zu Pl, andere die zu Apollos oder zu Kephas, die letzten endlich die zu Christus gleichsam immer als einen Vorzug den andern entgegenhalten.

Die Schwierigkeiten, welche alle den ersten nachfolgenden Geschlechter von Lesern in bezug auf das Verständnis der damit in voller Bestimmtheit benannten Verwirrungen des Gemeindelebens in K bedrücken, haben eine unübersehbare Literatur und eine verwirrende Menge von Deutungsversuchen hervorgerufen. Die Auseinandersetzung mit ihnen mag bei den Bemühungen beginnen, durch Änderungen des Textes, sei es durch Streichung oder durch Konjektur, die Zahl und das Gewicht der Probleme zu vermindern. Der Vorschlag, statt *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* lieber *ἐγὼ δὲ Κρίσπου* zu lesen und darunter den in I, 1, 14 ff.; AG 18, 8 genannten korinthischen Christen zu verstehen [2]), richtet sich als bloße Verlegenheitsauskunft selbst. Ernsthafter kann nur dies gefragt werden, ob nicht etwa doch die vierte jener Formeln dem ursprünglichen Wortlaut fremd sei. [3]) In der Tat redet Clemens Romanus, der doch

---

[1]) Weder Gl 3, 17 noch Rm 15, 8 können als Parallelen zu dieser Ausdrucksweise betrachtet werden, eher I, 7, 29. Wolff bemerkt: Formula ea explanans, quae obscurius ante dicta erant.

[2]) So neuerdings Rhijm, Theol. Stud. 1897, 385 f. Lange vor ihm aber hat, wie aus Rückert S. 43 zu ersehen ist, „ein Ungenannter in Bowyers Konjekturen über das NT von Schulz“ den gleichen Einfall ausgesprochen. Aber Krispus neben Paulus, Apollos, Kephas! Und wie stimmte dazu die arglose Konstatierung in 1, 14! — Noch willkürlicher ist es, wenn (nach Edwards S. 19) Grätz vorschlägt, *Χρηστοῦ* zu lesen (unter Bezugnahme auf die bekannte Notiz von Sueton Claud. 25) und in diesem Chr. einen Lehrer in der Art von Apollos sich zu denken. — Streichung von *ἐγὼ δὲ Κηφᾶ* fordert Bruins (Theol. Tijdschr. 1892, 404 ff.), da ja doch nur die Paulus- und Apollospartei besprochen würden; natürlich muß er dann auch 3, 22 *εἴτε Κηφᾶς* entfernen. Aber schon Clem. Rom. in 1 Kr 47, 3 erwähnt die drei um Pl, Apollos, Kephas gescharten Parteiungen.

[3]) Schon Zach. Pierce in Epist. altera de nova editione NT a Bentleio olim tentata p. 20 hat dies gefordert, und zwar bereits unter Berufung darauf, daß Clem. Rom. a. a. O. nur drei Parteiungen nenne. In neuerer Zeit ebenso Bruins a. a. O., J. Weiß (Studien und Kritiken 1895, 279) und namentlich Heinrici nach ursprünglichem Zögern schließlich mit voller Bestimmtheit in der 8. Aufl. des Meyerschen Kommentars. Wäre, so argumentiert H., jene vierte Losung authentisch, so hätte Pl den

nur wenige Jahrzehnte nach unserm Brief an eben die korinthische Gemeinde schreibt, nur von drei Parteiungen der apostolischen Zeit. Seine ganze Kenntnis von der Sache stammt jedoch offenbar aus I; dann ist es aber sehr wohl möglich, daß sein Verständnis hinsichtlich der Christusleute auf gleiche Schwierigkeiten, wie das unsre, gestoßen ist, oder aber, daß er für seine paränetischen Zwecke die Bezugnahme darauf entbehrlich fand. Wirkliche Beweiskraft besitzt sein Schweigen also nicht.[1]) Ohne irgend einen Anhalt in der Textgeschichte aber jene Streichung vorzunehmen, unterliegt gerade wegen der Dunkelheit des Stückes von vornherein den stärksten Bedenken; es wäre ja auch der allerseltsamste Zufall, wenn ein allen späteren Lesern so schwer verständliches und im vermeintlichen Widerspruch zur ganzen Argumentation stehendes Stück den ersten Lesern des Briefes, die doch die Verhältnisse am besten kannten und die Beweisführung am sichersten verstanden, so erträglich und einleuchtend gewesen wäre, daß sie seine verkehrte Einfügung in den Text gar nicht bemerkten. Die Exegese muß also, solange als nur irgend möglich, mit der Authentie jener drei Wörtchen rechnen. Ob diese Möglichkeit dann nicht doch irgendwo ihre Grenze findet, kann sich erst durch eine Betrachtung der ganzen Erörterung ausweisen. Nur daran sei einstweilen erinnert, daß das oben vorgetragene Verständnis von v. 10 auf die Wahrscheinlichkeit auch einer solchen Losung hinführt, welche geeignet war, Bekenntnis aller und unter dieser Voraussetzung untadelig zu sein.

In der verworrenen Geschichte der Auffassung der „Parteien“[2]) lassen sich drei Hauptperioden unterscheiden. Die erste umfaßt die ganze altkirchliche und mittelalterliche Exegese. Hier herrscht die (oben S. 24 erwähnte) Auffassung der

---

Schwerpunkt in die christologische Erörterung legen müssen, statt von dem Charakter des Ev als Weisheitslehre und von dem Wesen der Lehrer zu handeln. In 3, 21f. fehle nicht nur jede direkte Beziehung auf jene nach 1, 12 so verhängnisvolle Losung, sondern die Warnung μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις schließe sie sogar aus. Die Beleuchtung der Folgen des Parteitreibens treffe die Losung ἐγὼ δὲ Χρ. nicht. Endlich handle es sich auch nach Clem. Rom. bei den Parteiungen allein um faktiösen Anschluß an Menschen und zwar an die drei von ihm genannten. Hinsichtlich der Aufnahme der strittigen Worte in den Text vermutet dann H., daß ein Leser des Originalbriefes dieselben auf Grund von 3, 23 als Gegenbekenntnis zu 1, 12 an den Rand geschrieben habe und diese Glosse dann in den Text gedrungen sei. Das müßte aber, bevor irgend eine Abschrift genommen war, also in den allerersten Zeiten geschehen sein.

[1]) Gerade so nennt Origenes an einer Stelle die Christusleute nicht; an anderem Orte nimmt er aber auch auf sie Bezug (Zahn, E I, 212; GNK II, 504).

[2]) Vgl. auch die Übersicht, die Räbiger, Kritische Untersuchungen über den Inhalt der beiden Briefe an die korinthische Gemeinde. 2. Aufl. 1889 S. 1—50 gibt.

Exegeten des ausgehenden 4. Jahrhunderts. Paulus, Petrus, Apollos sind danach nur Decknamen; sei es aus Schonung gegen die eigentlichen Urheber der Spaltungen, sei es in der Absicht, die Sache durch die Exemplifikation auf Apostel um so eindringlicher zu machen, hat Pl jene ungenannt gelassen. (Ephraim 48: Ne ergo confunderet eos publicaretque in mundum eorum nomina, suppresso ipsorum nomine, ne traducerentur(?), scripsit nomen suum et sociorum ipsiusque universorum Domini, ut aliquando reprehensi et correpti adveniant ad mansuetudinis humilitatem.) Im Osten dachte man dabei mehr an solche korinthische Christen, welche selber als Lehrer auftraten und Gruppen von persönlichen Anhängern um sich bildeten; im Westen tritt der Gedanke an Irrlehrer auf, die umherzogen und die Gemeinden verwirrten (Ambr. 340: errorem ostendit, sed auctorum nomina non prodidit. Nec enim in loco stabant, sed circumibant ad eversionem simplicium. Nam hos (hi) quos nominat, sine dubio erant boni doctores; sed sub eorum specie falsos apostolos tangit. Si enim in his gloriandum negat, quanto magis in malis doctoribus, quorum doctrinam pravam in subiectis significat?). Am liebsten wurde aber immer betont, der Irrtum sei in der falschen Einschätzung menschlicher Autoritäten gelegen, da doch für den Christen nur die eine Autorität seines Herrn in Frage komme. (So schon Clemens Rom. I Cor. 47. Am Ausgang des Mittelalters Erasmus: Cur huius professionis gloriam, quae tota uni illi debetur, partimur in homines, ex ministris autores facientes?) — Die zweite Periode umfaßt die Zeit von der Reformation bis zur Neubildung der biblisch-historischen Kritik im 19. Jahrhundert. Gekennzeichnet ist sie vor allem dadurch, daß sie mit jener Annahme eines *μετασχηματισμός* bricht. Calvin ist in dieser Beziehung noch nicht ganz sicher, wohl aber Beza (Zahn, E I, 213). Im übrigen aber herrschen mehr tastende Versuche als methodische Untersuchungen der Frage. In merkwürdiger Mischung alter und neuer Gedanken redet z. B. Wettstein von Pseudoaposteln, welche sich für Schüler des Paulus und Apollos etc. ausgaben. J. Lightfoot zog den Gegensatz von Judenchristen und Heidenchristen zur Erklärung heran und suchte durch Kombinationen mit Hilfe andrer Tatsachen aus der Geschichte des apostolischen Zeitalters ein bestimmteres Bild der vier Richtungen zu gewinnen. Mosheim fand den Schwerpunkt in der Unterscheidung der Paulus- und Apollosleute und dachte, wie schon Vitringa, an die Bildung besonderer „Haufen“ in der Gemeinde, die sich auch räumlich voneinander getrennt hielten. Bengel suchte das eigentlich Charakteristische in der gloriatio über die verschiedenen menschlichen Persönlichkeiten. Eichhorn aber bemühte sich, aus seiner Hypothese von einem schriftlichen Urevangelium Licht für die korinthi-

schen Parteiverhältnisse zu gewinnen. Dieser Periode gehört auch Storr an, der (nach Neander S. 7) durch seine Notitiae histor. epp. Pauli ad Cor. interpretationi inservientes (Opusc. II, 252 ff.) zuerst für die genauere Betrachtung der korinthischen Gemeindezustände viel geleistet hat. Das Verständnis der vierten unter den Losungen erwies sich dabei mehr und mehr als der Prüfstein der vorgetragenen Gesamtanschauungen. — Die dritte Periode beginnt mit Baurs weithin wirksamem Versuch, auf Grund seiner axiomatischen Anschauung in bezug auf die Geschichte des Urchristentums auch dieses Rätsel zu lösen. (Die Christuspartei in Korinth. Tüb. Zeitschr. 1831, IV, 61 ff.; dann namentlich Paulus, der Apostel Jesu Christi. 1845, 2. Aufl. besorgt von Zeller 1866 u. a.) Nach ihm trat in die ohnehin bewegte Entwicklung der ersten christlichen Gemeinde auf klassischem Boden durch den judaistischen Gegensatz ein neues, scharf eingreifendes Element. Aber die alten, schon von Galatien her bekannten Gegner des Pl erscheinen hier in einer mehr abgeschliffenen, weniger national-jüdischen Gestalt. Die Opposition geht nicht mehr vom rein jüdischen Standpunkt aus, auf welchem einzig auf die Beschneidung das Hauptgewicht gelegt wurde, sondern ist auf den eigentlich christlichen Boden vorgerückt, auf welchem es sich vor allem um den echt christlichen Begriff der apostolischen Autorität handelt. Nach dem Vorgang von J. E. Chr. Schmidt seien daher nur zwei Parteien (diese aber als wirkliche Parteien) zu unterscheiden: eine paulinisch-apollonische, welche die apostolische Autorität des Heidenpredigers durchaus anerkannte, und eine petrinisch-christianische, welche diesen verwarf, weil ihm die Legitimation einer unmittelbaren Verbindung mit Jesus fehle. Petriner heißen sie, weil sie dem Pl gegenüber sich zunächst auf Pt, das Haupt der Urapostel, beriefen; Christianer, weil sie den Primat des Pt eben auf seine Beziehung zu Christus begründeten; die Christianer sind also die zum vollen Bewußtsein ihres prinzipiellen Widerspruchs gegen Pl gelangte Opposition, bzw. die judaisierenden Irrlehrer, die nach K gekommen waren. Ihren exegetischen Anhalt fand diese Theorie in 2, 16; 4, 1. 10. 15; 9, 1 f. 5; 15, 8, namentlich aber daran, daß die aus II erkennbaren Verhältnisse der korinthischen Gemeinde wegen des engen Zusammenhangs beider Schreiben ohne Abzug zur Näherbestimmung der Lage zur Zeit von I verwendet wurden.

Vor der Schärfe der Baurschen Kritik mußten andre Anschauungen zunächst weit in den Hintergrund treten. So Neanders Gedanke von den Christusleuten als einer heidenchristlichen Partei mit mehr philosophisch-rationalistischer Richtung; oder Schenkels u. a. Ansicht, daß theosophisch gebildete Judenchristen eines unmittelbaren Umgangs mit dem visionären Christus sich gerühmt hätten; ebenso die sehr vielfach (Eichhorn, Rückert, Meyer

u. a.) vertretene Auffassung, wonach die Christuspartei eine neutrale Stellung eingenommen habe. Ja unter dem Einflusse der Tübinger Theologen kam es eine Zeitlang dazu, daß man das korinthische Parteiwesen als eines der bedeutsamsten und charakteristischesten Momente aus der Entwicklung des Urchristentums überhaupt betrachtete und so der Erscheinung eine geschichtliche Wichtigkeit beilegte, die mit der Leichtigkeit, in der frühere Zeiten sich mit der Sache abgefunden hatten, lebhaft kontrastierte.[1]) Ein Rückschlag konnte da freilich nicht ausbleiben, um so weniger, als auch die allgemeine Auffassung Baurs von den die Urkirche beherrschenden Entwicklungstendenzen mehr und mehr als eine durchaus einseitige erkannt wurde. Immerhin fand seine Ableitung des Parteiwesens aus dem judaistischen Gegensatz gegen das Ev und die apostolische Autorität des Pl manche bis in die Gegenwart andauernde Vertretung; doch bewirkte die unmißverständliche Deutlichkeit von I, 1, 12 wenigstens dies, daß die Reduktion des Ganzen auf zwei Parteiungen aufgegeben wurde. So Hilgenfeld, Holsten, Weizsäcker, Beyschlag, Schmiedel. Holsten z. B. redet (Evangelium des Paulus I, 1, 1880, S. 191 ff.) geradezu von Spaltungen des religiösen Bewußtseins. Und ähnlich wie er unterscheidet Schmiedel auf der einen Seite die Paulus- und die Apollosleute nach dem Merkmal der Bevorzugung der einen oder andern Lehrform; auf der andern die Petrusleute als die mildere judenchristliche Opposition von der schroff judaistischen Christuspartei. Versuche, im Gegensatz dazu die fragliche Erscheinung aus der Einwirkung theosophischer, essenischer, gnostischer Gedanken (Ewald, Godet) zu erklären, wurden zwar erneuert, gewannen aber nur kargen Boden. Anderwärts half man sich dadurch, daß man die Christuslosung als Ausdruck einer separatistischen Richtung auf exegetischem Wege beseitigte (Mayerhoff[2]), Räbiger, Pfleiderer[3]), Dobschütz[4])); durchschlagende Erfolge waren aber auch diesen Bemühungen nicht beschieden. Am siegreichsten trat der von Baur beeinflußten Auffassung diejenige entgegen, welche für die Stellung der Christuspartei auf jeden Gedanken an judaistische Oppositionäre verzichtete, und sie vielmehr aus dem bis zu einem gewissen Grad berechtigten, aber zugleich in mancher Hinsicht gefährlichen Widerspruch gegen Menschenknechtschaft ableitete; damit verschwand zumeist auch für die Kephasleute die

---

[1]) Nicht minder extrem ist es freilich, wenn neuerdings v. Dobschütz (Die urchristl. Gemeinden S. 57) das Urteil abgibt: Im übrigen behandelt Pl die ganze Sache mehr als eine dumme Kinderei denn als grundstürzenden Fehler.

[2]) Einleitung in die petrinischen Schriften 1835 S. 81.

[3]) Urchristentum S. 88 f.

[4]) Die urchristlichen Gemeinden. 1902. S. 58.

Abhängigkeit von bewußter judaisierender oder urapostolischer Opposition; statt von einem die Gesamtkirche umspannenden und notwendigen Gegensatz erschienen nunmehr die Verwicklungen des korinthischen Gemeindelebens mehr durch örtliche und spezifische, zufällige Verhältnisse, wie hellenischer Parteigeist, Ausbildung der Vorliebe für einzelne Lehrer, Verschiedenheit der Begabung und Art der apostolischen Autoritäten der Gemeinde u. ä., bedingt. Mischformen zwischen beiden einander gegenüberstehenden Grundauffassungen bemessen sich dabei namentlich danach, ob man den Hintergrund der Verhältnisse von II in unmittelbar nahe oder in entfernte Beziehung zu dem von I rückte. Dieser Seite gehören Reuß, Hofmann, Weiß (Einleitung ins NT), Schnedermann (?), Heinrici, Zahn, Jülicher (Einleitung), Bestmann (Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes II), Clemen (Paulus I) an. So führt Reuß (Geschichte der hl Schriften NT I. 5. Aufl., S. 85 ff.) aus, daß in K die Verirrungen ganz andrer Art gewesen seien als in den übrigen vorher mit Briefen bedachten Gemeinden. „Die anderswo gerügte Glaubensschwäche, wenn sie sich auch zeigte, trat wenigstens nicht in den Vordergrund, und weit entfernt, einen mißverstandenen jüdischen Gesetzeseifer im Namen der christlichen Freiheit als das Haupthindernis des höheren geistigen Lebens der Gemeinde bekämpfen zu müssen, war es vielmehr der aus heidnischem Leichtsinn fließende Mißbrauch dieser Freiheit, welcher viele beklagenswerte Unordnungen angerichtet hatte. Demnach sind für Pl die Parteiungen mehr Aushängeschilder des Geistes der Zwietracht, denn Zeichen einer die dogmatische Polemik unmittelbar in der sonst gewohnten Weise herausfordernden Divergenz der Glaubensmeinungen.“ Auch für Heinrici, der in der Einleitung seines Kommentars (Meyer) noch mit vier Parteiungen rechnet, zu 1, 12 aber die Streichung von *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* fordert, sind die Paulus- und Apollosleute durch verschiedene Geschmacksrichtung hinsichtlich der Lehrart geschieden; ernstlich wurde die Eintracht der Gemeinde aber erst dadurch gefährdet, daß engherzige, gesetzesstrenge Lehrer von außen her nach K kamen und dem Pl die vermeintlich allein echte apostolische Autorität des Pt entgegenstellten. „Wer im Vertrauen zu Pl und zu der Wahrheit und Lauterkeit seiner Verkündigung erschüttert war, wollte sich und die Brüder insgesamt nach Pt nennen; wer von Pl nicht mehr halten zu können wähnte, ohne doch dem Pt sich hingeben zu mögen, nannte sich nach Apollos“ (S. 16). Die Christuslosung entstand dann — falls sie in I authentisch ist — durch das Bedürfnis, einzig auf den zurückzugehen, der aller Meister ist; als Teillosung gab sie aber dem Streit um die Autoritäten nur neue Nahrung. Ähnlich läßt endlich Zahn die beiden ersten Gruppen sich an der Verschiedenheit des Urteils über den Wert rhetorischer und dialektischer Vortrags-

formen trennen; die Petrusleute sind durch Pt bekehrte, vielleicht auch getaufte Christen, die aus ihrer Heimat nach K gekommen, die Verwirrung und Unbotmäßigkeit steigerten; die Christusleute nahmen für ihre Person und im Gegensatz zu den Gruppenbildungen die Christusangehörigkeit in Anspruch und kamen von da aus zum schärfsten Independentismus gegenüber der geschichtlich voll begründeten Autoritätsstellung der Apostel. Während aber Heinrici zwischen den Christusleuten von I und den in II bekämpften Gegnern des Pl bestimmt unterscheidet, verbindet Zahn die letzteren (abgesehen von den Independenten, mit denen es Kap. 10 zu tun hat) aufs engste mit den judaisierenden Kephasleuten von I. Der Punkt schließlich, an welchem alle die besprochenen Anschauungen noch am meisten sich berühren, ist die Überzeugung von der näheren Zusammengehörigkeit der Paulus- und Apollosleute. In vollen Gegensatz dazu ist H. Lisco (Paulus Antipaulinus 1894) getreten. Er kehrt zu der Annahme von nur zwei Parteien zurück, einer heidenchristlichen Majorität und einer judenchristlichen Minorität. Aber er setzt sie ganz anders zusammen als Baur. Jene hielt sich an Pl und sein geistvolles Weisheitszeugnis von Christus; ihren heidenchristlichen Standpunkt drückte sie gleichzeitig dadurch aus, daß sie sich nach Christus nannte. Diese hingen der einfacheren Lehrweise des weder sehr weisen noch sehr beredten Apollos an und bezeichneten sich in judaisierender Tendenz zugleich nach Kephas.

Solche ungefähre Übersicht über die Entwicklung der Frage gewährt der Exegese den Vorteil, daß sie auf die für die sachliche Entscheidung bedeutsamsten Punkte hingewiesen wird. Sie kann aber auch methodische Winke daraus entnehmen. Es geht nicht an, mit einer axiomatisch feststehenden Gesamtauffassung des Urchristentums an diese lokale Erscheinung heranzutreten und sie in jenen Rahmen zu zwängen. Wir halten es aber auch nicht für tunlich, das Dunkel, das etwa den Verhältnissen von I anhaftet, alsbald durch das aus II zu gewinnende Licht zu erhellen; denn die zeitliche und sachliche Nähe von I und II bildet vielmehr ein verwickeltes ernstes, erst am Schlusse der Erklärung beider Briefe zu beantwortendes Problem. Nur aus I selbst kann also zunächst die Einsicht in das Wesen der Dinge erholt werden. Dieser Grundsatz rechnet mit der Voraussetzung, daß, wenn anders I mit Recht ein wirklicher Brief heißt, in ihm auch die Lage, auf die er sich bezieht, mit genügender Deutlichkeit sich spiegeln werde, natürlich soweit sie sich überhaupt zu bestimmter Gestalt bereits entwickelt hat. Wiewohl in der jüngsten Geschichte der Behandlung unsrer Briefe der Versuch, alle in I hervortretenden Erscheinungen des Gemeindelebens mit dem Parteiwesen in ursächlichen Zusammenhang zu bringen, aufgegeben erscheint, darf mit

dem Gegenteil doch nicht wie mit einer feststehenden Tatsache gerechnet werden. Gleichwohl wird die eigentliche Antwort hinsichtlich des Wesens der Parteiungen aus dem Abschnitt (Kap. 1—4) erholt werden müssen, der ihrer Erörterung speziell gewidmet ist. Sachliche Mitteilungen gibt derselbe aber nicht unmittelbar. Mithin kann nur die sorgfältigste Analyse des Gedankengangs dieser Kapitel mit seinen Fortschritten und Verwicklungen etwas für den Wunsch versprechen, zu einer sicheren und begründeten Vorstellung von der Sache zu gelangen. Nicht ein fertiges Ergebnis den Lesern anzudemonstrieren, sondern sie in die Arbeit um ein solches hineinzuziehen dürfte die Aufgabe der Exegese an diesem Orte sein.

[**1, 12**] Daß die logische Form in 1, 12 nicht ganz korrekt ist, wurde oft bemerkt;[1]) aber gerade so wird die Gegensätzlichkeit deutlich, mit welcher man das eine oder das andere von sich sagte und derentwegen Pl diese Reden *ἔριδες* nennt (Hofmann). Wie in einem Wortgefecht von dramatischer Lebendigkeit treten sich die verschiedenen Losungen entgegen. Es ist aber nicht bloß ein Ausschnitt aus der Gemeinde daran beteiligt; auf die ganze Gemeinde erstreckt sich vielmehr die Erscheinung, gleich als ob jeder dem alten Gesetz gehorche, durch das einst Solon den Staatsbürgern zur Pflicht gemacht haben soll, Partei zu ergreifen. Wie Pl freilich in 12 die Sache nicht näher nach ihrer Bedeutung charakterisiert, sondern ganz innerhalb des Rahmens einer tatsächlichen Feststellung bleibt, ebenso schweigt er ganz über die Art und äußeren Umstände, wie und wo etwa jene Verschiedenheiten des Standpunktes geltend gemacht wurden. Eben deshalb darf man aber auch nicht bloß an einzelne Gelegenheiten, wie gemeindliche Versammlungen, denken; die Gewohnheit, sich nach dem einen oder anderen der Genannten zu bezeichnen, muß vielmehr den ganzen internen Verkehr der Gemeinde durchdrungen haben. Dieser vollzog sich nicht, ohne daß jeder eine besondere Marke hinsichtlich seiner allgemeinen Zugehörigkeit zum Ganzen zur Schau trug. Wäre darunter verschiedene Auffassung vom Wesen des Christentums gemeint, so stünden wir vor einer tief innerlichen Zerklüftung der ganzen Gemeinde. Das Vorausgegangene leitete uns aber zu einer solchen Auffassung vom Stande der Dinge nicht an (cf zu v. 10). Die Formeln selber, in denen sich die Verschiedenheit aussprach, nötigen ebensowenig dazu. Das Verhältnis der Zugehörigkeit, das durch *εἶναί τινος* ausgedrückt wird (Blaß S. 98), kann freilich schon insofern verschieden gemeint sein, als es entweder objektive Angehörigkeit oder subjektive Anhänglichkeit bedeutet. Im ersteren Fall würden jene Losungen in bezug auf die

---

[1]) Statt *ἕκαστος ὑμῶν λέγει. ἐγὼ μέν εἰμι Π., ἐγὼ δε Α.* etc., könnte es richtiger heißen: *ὁ μὲν λέγει ἐγὼ εἰμι Π., ὁ δὲ ἐγὼ Α.* etc.

einzelnen Lehrer des Ev, bzw. auf Christus konstatieren, was etwa umgekehrt Pl von der korinthischen Gemeinde und sich konstatiert, wenn er sie einen von ihm geschriebenen Brief nennt (II, 3, 3); die einzelnen durch die Tätigkeit von diesem oder jenem der Gemeinde zugeflossenen Teilbestände würden sich darnach gegeneinander charakterisieren. Dabei wäre denkbar, daß der meist heidenchristliche Grundbestand der Gemeinde, der durch Pl gewonnen war, durch die Selbstbezeichnung nach Pl den Anspruch auf besondere Beachtung oder besonderen Einfluß formulierte, der ihm als dem ältesten Element der Gemeinde zukam; ihm gegenüber mochte dann die Gruppe der durch Apollos Bekehrten sich um den Namen ihres Lehrers zusammenfassen, um, gleichviel mit welchen Argumenten, sei es mit wirklichen oder vermeintlichen Vorzügen ihres Lehrers oder mit den Privilegien ihrer wohl vielfach jüdischen Geburt oder auch nur mit dem Hinweis auf den wesentlichen Zuwachs, den sie der Gemeinde gewährten, ihre Stellung zu wahren. Von Kephas ist zum mindesten dies sicher, daß er vor I bzw. zur Zeit von I in K nicht missionarisch gearbeitet hat.[1]) Daß er aber gereist ist, bestätigt Pl selbst (9, 5). Bei der völligen Unmöglichkeit, das Gebiet dieser Reisen näher zu bestimmen, als es durch den Begriff der *περιτομή* in Gl 2, 7 ff. geschieht, kann aber auch nicht bestritten werden, daß durch Pt Bekehrte, die dann nicht notwendig ehemalige Juden gewesen sein müssen, nach K kamen; dort mochten sie dann diese ihre Zusammengehörigkeit mit dem Führer der Zwölfe, dem geistigen Haupt der Urgemeinde, in irgend einem Sinne, der gar nicht judaisierend oder antipaulinisch gewesen zu sein braucht, zu gunsten ihres Ansehens geltend machen.[2]) Die Reihenfolge der Losungen

---

[1]) Zahn, E I, 216, 10; GNK I, 1, 264. Anders Weiß, Einl. § 19, 5 u. Harnack, Dogmengeschichte[3] I, 151, 2.

[2]) Daraus, daß die Petrusgruppe den aramäischen Namen Kephas gebrauchte, läßt sich nichts ganz Sicheres schließen hinsichtlich ihrer Nationalität, geschweige denn hinsichtlich ihrer prinzipiellen Stellung. Die Ausdrucksweise der Ev und der AG zeigt einmal, daß der ursprüngliche Name des Apostels durch den von Jesus geschaffenen Beinamen mehr und mehr verdrängt wurde, sodann daß von diesem Beinamen — mindestens außerhalb des aramäischen Sprachgebiets — die griechische Übertragung die geläufigere war. Dann könnte man allerdings folgern, es müsse aus einem, sei es national, sei es religiös, oppositionellen Bewußtsein heraus geschehen sein, wenn in K die aramäische Benennung gehandhabt wurde. Allein auch Pl bedient sich dieser und zwar nicht etwa nur da, wo er vielleicht seinen Gegnern diese Namensform aus dem Mund nimmt (1, 12; 9, 5; Gl 1, 18; 2, 9 ff.), sondern auch da, wo er ganz objektiv und ohne Spitze redet (3, 22; 15, 5); ihm scheint sogar Kephas geläufiger gewesen zu sein als Petrus. Dann ist Ähnliches aber auch in den Gemeinden möglich gewesen. Wenn Pl aber in 16, 22 sogar ein aramäisches Sätzchen einflicht (vgl. Zahn, E I, 216, 12), dann scheint er allerdings einen gewissen, des Aramäischen kundigen Bestand in der Gemeinde vorauszusetzen. Sicher

entspräche in diesem Falle dem zeitlichen Verhältnis der einzelnen Gruppen untereinander.

Nur eine unter mancherlei Möglichkeiten haben wir damit verfolgt. Sie mußte aber geltend gemacht werden, weil in der Regel, als ob es sich so von selbst verstände, die genitivischen Ausdrücke allzu rasch im Sinne bloß subjektiver, d. h. durch kein objektives geschichtliches Verhältnis, sondern durch rein individuelle Anschauung begründeter Anhänglichkeit an diesen oder jenen ausgelegt werden. Sprachlich ist aber auch das durchaus möglich. Dann wäre also von der Frage, durch wessen Predigt man für Christum gewonnen ward, ganz abgesehen und nach anderen Motiven die Wahl getroffen. Als solche könnten vermeintliche oder wirkliche prinzipielle Gegensätze unter den Lehrern, ebensowohl aber auch mehr persönliche Unterschiede unter ihnen in Betracht kommen. Die Reihenfolge der Losungen könnte dann als Sachordnung nach innerer Verwandtschaft gemeint sein; sie könnte aber ebensowohl aus dem persönlichen Motiv abzuleiten sein, daß Pl sich selber an erster d. i. unterster und Christus an oberster Stelle nennt. Der einfache Wortlaut von 12 schließt aber auch dies nicht aus, daß in der Bildung jener Losungen die verschiedenen eben genannten Ursachen auf wechselnde Weise zusammengewirkt haben. Nur dies eine wird durch die Art, wie die Subjekte jener schlagwortartigen Sätzchen und ebenso die Genitive einander gegenübertreten, wie überhaupt das die einzelnen Gruppen charakterisierende Merkwort geformt ist, unverkennbar nahe gelegt: Die Gegensätze oder Unterschiede, um die es sich handelt, wurden, auch falls sie eine sachliche Seite hatten, doch vorwiegend als persönliche empfunden.

Die Christuslosung wurde bisher in diesem Komplex von Möglichkeiten außer acht gelassen. Wohl ist sie die umstrittenste unter allen: gleichwohl gewährt gerade sie ein erstes Licht. Davon kann ja freilich keine Rede sein, daß sie in K selber gar nicht angewandt, sondern von Pl aus freien Stücken hinzugefügt worden sei, um die abschreckenden Folgen des Parteiwesens zu zeichnen, das schließlich auch Christus zum Parteihaupt zu machen in Gefahr stünde.[1]) Dazu tritt diese vierte Losung doch zu bestimmt und zu gleichartig in die Reihe der anderen und in die Abhängigkeit von dem *ἕκαστος ὑμῶν λέγει* ein, ganz zu schweigen davon, wie sehr Pl den Eindruck seiner Rüge geschwächt hätte, wenn er

---

ist jedoch auch das nicht; noch weniger dürfte aber eine besondere Beziehung jenes Sätzchens auf die Kephasgruppe anzunehmen sein.

[1]) Chrysost. 16 BC.: *οἶμαι δὲ αὐτὸν καὶ οἴκοθεν* (von sich aus) *αὐτὸ προστεθεικέναι, βουλόμενον βαρύτερον τὸ ἔγκλημα ποιῆσαι καὶ δεῖξαι οὕτω καὶ τὸν Χριστὸν εἰς μέρος δοθέντα ἕν, εἰ καὶ μὴ οὕτως ἐποίουν ἐκεῖνοι.* Auch Calvin berührt sich mit dieser Auffassung.

den Tatbestand so übertrieben hätte.[1]) Wohl aber ist daran festzuhalten: wenn Pl in v. 10 dem ihm schon vorschwebenden Unwesen der Gruppenschlagworte gegenüber dazu mahnt, daß alle die gleiche Rede führen, dann kann er keine andere denn die Christuslosung als diese gemeinsame im Auge gehabt haben; dann kann aber diese in v. 12 auch nicht in irgend einem häretischen oder gegen Pl grundsätzlich oppositionellen, judaistischen, ihre Erweiterung zur Gesamtlosung ausschließenden Sinne verstanden werden. An dem Zusammenhang von v. 10 und 12 also scheitern vorläufig alle jene Auffassungen, welche Judaismus, Ebjonitismus, Antipaulinismus, Essenismus, Nomismus u. dgl. zum Kennzeichen der Christusleute machen wollen. Nicht weniger ist dadurch aber auch dies verwehrt, die Sonderlichkeit der Christuslosung auf unmittelbare, sei es verwandtschaftliche, sei es schülermäßige Beziehungen zu dem geschichtlichen Christus zurückzuführen, die ihrer Natur nach nie allen Christusgläubigen gemeinsam sein können; übrigens hätte das Schlagwort, falls es so gemeint war, notwendigerweise nicht des die dauernde Würde des erhöhten Herrn bezeichnenden Namens Christus, sondern des seine geschichtlich-irdische Erscheinung benennenden Namens Jesus sich bedient. Vergeblich würde man gegen jene einfachste aller Tatsachen einwenden, daß ja Pl auch die Christuslosung unter die von ihm getadelten Streitereien einreihe. Abgesehen davon nämlich, daß v. 12 kein Urteil, sondern bloß Tatsachen ausspricht, erstreckt sich der in ἔριδες enthaltene Tadel zunächst auf den Gebrauch, den man von jenen Losungen macht, nicht aber ebenso auf diese selbst; er geht auf die Gesamterscheinung, braucht aber deshalb noch nicht alle einzelnen Momente dieser in gleichem Grade oder alle ohne Ausnahme zu treffen. Es besteht also sehr wohl die Möglichkeit, daß die Christuslosung von einem Bruchteil der Gemeinde in an sich ganz korrektem Sinne gehandhabt wurde; aber weil die Tatsache, daß es nur ein Bruchteil war, eben dies bezeugte, daß es der Gemeinde an der wünschenswerten Einheit der Rede fehle, konnte Pl hier von ihr nicht schweigen; zu einem Beweis von ἔριδες wurde sie in diesem Falle also nur dadurch, daß neben ihr andere Losungen ähnliche Rechte geltend zu machen suchten; alles Bedenken und alle Kritik, die sie anregte, fiele in dem Augenblicke weg, wo jene konkurrierenden verschwänden. Indessen ist es auch hier nur eine Möglichkeit, die diese Erwägungen an die Hand geben. Neben ihr besteht die andere, daß von der an sich korrekten Christuslosung wirklich

[1]) Aus dem gleichen Grunde ist es auch abzulehnen, das ἐγὼ δὲ Χρ. dem Pl so auf die Lippen zu legen, als ob er damit den irrigen Losungen der andern sich selber mit der rechten gegenüberstelle (Mayerhoff, Einl. in die petrin. Schriften 81), oder aber (mit Räbiger a. a. O. 74—81) dasselbe allen drei Parteien als gemeinsames Bekenntnis zuzuschreiben.

ein falscher Gebrauch gemacht ward; nur zwingt dann der Zusammenhang mit v. 10 dazu, bloß an solche Irrung zu denken, welche damit, daß die Christuslosung aufhörte, einer Minderheit eigentümlich zu sein und in Wettbewerb mit anderen zu stehen, von selber wegfiel. Alle sachliche oder inhaltliche Verfälschung der Christuslosung bleibt also auch in diesem Falle ausgeschlossen. Aber das an sich wahrhaft fromme Bewußtsein der Zugehörigkeit zu Christo könnte ja im Sinne eines falschen Parteigeistes und geistlichen Hochmuts gegenüber dem Ganzen oder eines einseitigen Independentismus gegenüber der natürlichen Autorität der menschlichen Werkzeuge Christi festgehalten und ausgesprochen worden sein, lauter Verzerrungen, die nur möglich waren, solange das *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* neben einem *ἐγὼ δὲ Παύλου* etc. stand, statt im Munde aller als *ἡμεῖς Χριστοῦ* zu erklingen. Der Wortlaut von v. 12 gibt keine Entscheidung für die eine oder andere Eventualität in die Hand: was er sicher erkennen läßt, ist nur die Klage, daß auch die Christuslosung, ihrem Wesen entgegen, als Teillosung gehandhabt wurde.[1]) Nicht minder gewiß dürfte durch die Stellung dies angedeutet sein, daß nicht von der Christuslosung die *ἔριδες* ausgingen, sondern daß dieselbe erst durch den Gegensatz zu bereits vorhandenen anderen als Refugium oder Korrektur hervorgerufen ward. Endlich fällt von hier aus auch ein gewisses Licht auf die übrigen Formeln; in den Christenstand, dessen konstitutives Merkmal allein die Abhängigkeit von Christus und die Zugehörigkeit zu ihm sein sollte, mischen sie die Beziehung zu Menschen ein als etwas, was auch bei gleicher tatsächlicher Beziehung zu Christus doch noch einen besonderen Charakter verleihe, bestimmte Vorzüge oder Rechte einschließe, auf berechtigten Unterscheidungen beruhe. Menschen in Konkurrenz mit Christus und Christus als Konkurrent von Menschen behandelt, ohne daß doch die Gemeinde Christum verleugnen will oder einen falschen Christus bekennt, dies ist das allgemeinste Merkmal des korinthischen „Parteiwesens".[2]) Es bedarf freilich gar sehr noch der näheren Ausführung.

---

[1]) Der sachliche Parallelismus zwischen 10 u. 12, auf welchen dies Ergebnis zunächst sich aufbaut, wird (vielleicht) auch durch eine gewisse Gleichheit der Form beider bestätigt. In 10 steht nachdrücklich am Schlusse das *πάντες*, das zugleich die Forderung und die Möglichkeit aussagt, daß alle einerlei Losung haben; 12 schließt mit dem *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ*, welches die eine Losung nennt, in der sich alle zusammenfinden sollten und könnten.

[2]) Unter diesem Gesichtspunkte vor allem würdigten die Theologen der alten Kirche (von dem römischen Clemens an) die Erscheinung, ebenso Calvin.

## 2. Die prinzipielle Verkehrtheit der Parteiungen 1, 13—17.

a) gegenüber der Stellung Christi,
b) „ der Stellung der Apostel,
c) „ dem Wesen des Evangeliums.

[**1, 13 a**] Ob Christus geteilt sei, diese Frage ist das erste, was Pl in v. 13 [1]) den Zänkereien der Korinther entgegenhält. Als Frage nämlich, nicht (wie schon zuzeiten des Theodoret behauptet wurde) als Aussagesatz muß jenes erste Sätzchen verstanden werden; ein so plötzlicher Übergang vom Ausruf zur Frage wäre in der Tat „rhetorisch unmöglich“ (Hofmann). Vor allem streitet aber das *μεμέρισται* selbst dagegen; denn als Ausruf müßte es im Sinne eines Vorwurfs gemeint sein, der den K entgegenhält, nicht was es infolge ihres Verhaltens um Christus an sich ist, sondern was sie aus ihm für sich gemacht haben; [2]) ein derartiger Vorwurf forderte aber naturgemäß die aktivische Form. Daß die Fragepartikel fehlt, hat nichts Auffallendes (Blaß 264); es begründet sich hier noch insonderheit durch die Lebhaftigkeit des Affekts (Rückert; cf 9, 11; Gl 3, 21; Rm 4, 9). Zeigen doch die kurzen treffenden Sätzchen, mit denen Pl auf jenen Übelstand geradezu losschlägt, deutlich genug, daß die ruhige Vorsicht, mit der er an die Sache herantrat, nicht aus Empfindungslosigkeit hervorging, sondern nur eine Mäßigung der lebhaften Bewegung ist, in welche sein Inneres gerät, wenn das ihm Teuerste, Christus, angetastet ist. Was bedeutet aber *μεμέρισται*? Die Antwort, die Pl durch jene lebhafte Frage erwecken will, lautet selbstverständlich nein. In Frageform deckt er also auf, in welchen Widerspruch die Korinther dadurch, daß die Einen sich nach Christus nennen, die Anderen nicht, mit der objektiven Wirklichkeit geraten, daß dieser Christus nicht geteilt ist. Nicht die Unmöglichkeit, daß dies geschehe, sondern die Tatsache, daß es nicht so ist, wird hervorgehoben. Es muß also auch eine allem Einfluß menschlichen Verhaltens entzogene Tatsache sein, auf die Pl zurückgreift. Der Zerspaltung, welche unter willkürlicher Berufung oder Nichtberufung auf Christus geschah, tritt mithin in voller auch durch die Wortstellung markierter Schärfe

---

[1]) Das *μή*, welches Minuskeln sowie die Peschito (nebst der armenischen Übersetzung) vor *μεμέρισται* haben, dürfte zur Verdeutlichung des Satzes und Konformation desselben mit dem folgenden eingeschaltet worden sein. — *περὶ ὑμῶν* hätte zwar den paulinischen Sprachgebrauch durchaus nicht gegen sich (1 Th 5, 10); *ὑπὲρ ὑ.* hat aber doch die mannigfaltigere Bezeugung für sich; und es empfiehlt sich aus sachlichen Gründen, weil dadurch noch schärfer als durch das neutralere *περί* die Widersinnigkeit des supponierten Gedankens hervorgehoben wird.

[2]) So Ambr: divisum dicit Christum, quia gloriam eius homines sibi partiti sunt.

dies entgegen, daß Christus in seinem Wesen, seiner Stellung, seinem Verhalten nichts von solcher Partikularität an sich hat, daß also eine in solchen Zank geratene Gemeinde dafür nicht den geringsten Anhalt und das geringste Recht aus Christus selber herleiten kann.[1]) Unveranlaßt, wie Hofmann urteilt, könnte diese Frage bzw. Feststellung auch dann nicht heißen, wenn *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* nicht vorausginge: denn die Zerspaltung und der Partikularismus in der Gemeinde, die gerade an dem Namen Christi sich kundtaten, wären ja auch so noch vorhanden und vertrügen also auch so noch die Erinnerung daran, wie sehr darin der tatsächlichen Einheit und Universalität Christi widersprochen werde. Folglich tritt jener Gedanke, mit dem Pl seine Kritik hier eröffnet, auch nicht etwa bloß den Christusleuten gegenüber, sondern ruft a l l e zur Besinnung auf die unmögliche Voraussetzung auf, die erfüllt sein müßte, wenn sie mit ihren, Christum selbst zerstückelnden Zänkereien im Rechte sein sollten. Aber zum ersten wird Pl jenen notwendigen Gedanken doch wohl deshalb gemacht haben, weil gerade an der zuletzt erwähnten Gruppe der Christusleute der Widersinn des Ganzen mit dem Wesen Christi nicht am schärfsten vorhanden war, wohl aber am klarsten hervortrat. Wenn er dann seinen nächsten Gedanken durch die erste aller Losungen sich an die Hand geben und formen läßt, so dürfte darin ein gewiß nicht bewußter, aber gerade wegen seiner Unabsichtlichkeit für uns wertvoller Wink gelegen sein: nicht in der Entgegensetzung von Pl und Apollos, von Pl und Kephas, also von Menschen untereinander, sondern in der Entgegensetzung von Pl und Christus, also von Menschen und dem Herrn, lag für Pl dasjenige, was er am ersten, am schmerzlichsten, als das eigentlich Unerträgliche an dem Streitwesen in K empfand.

---

[1]) Mit dieser allgemeinen Fassung des *μερίζειν* erledigen sich die diffizilen Unterscheidungen, die die neuere Exegese in bezug auf den Begriff des Wortes öfters vollzogen hat. An sich kann *μερίζειν* in Stücke zerteilen (LXX Num 26, 53; Jos 18, 6; Lc 12, 13), aber auch als Teilgut zuweisen LXX Deut 18, 8; Neh 9, 22; Hiob 31, 2; Prov 8, 21; I, 7, 17) bedeuten oder in geistigem Sinne von der Aufhebung der inneren Einheit gebraucht werden (Mt 12, 25; I, 7, 34?). Ist es aber notwendig, den apostolischen Ausdruck auf irgend eine dieser Gebrauchsweisen einzuschränken, die doch eine gemeinsame Wurzel haben? Mit seiner so lebhaft hervorbrechenden Frage wollte, dünkt uns, Pl im umfassendsten Sinn jedes irgendwie denkbare, jenem Treiben analoge Teilwesen von Christus verneinen; die unmittelbare Aufeinanderfolge des Prädikats und des Subjekts macht ihre sachliche Unvereinbarkeit gewissermaßen schon für das Ohr des Hörers wahrnehmbar und eindringlich. Sollte *μεμέρισται* speziell darauf hinweisen, daß von den Parteien die eine Christum mehr als die andere, ein größeres Stück von ihm zu besitzen glaube (H o f m a n n), so würde es bloß auf die Christuspartei in Wirklichkeit passen, würde aber, abgesehen von der sprachlichen Undeutlichkeit, die Stellung, die diese Partei sich zuschrieb, geradezu abmildern; das wird aber der Zweck der Frage nicht sein. Auf

[**1, 13b**] Dieser zweite Gedanke gibt sich auch schon der Form nach als eine Frage, auf die ein Nein antwortet.[1]) Auch hier führt eine zweifellose Tatsache die Korinther ad absurdum. So wenig wie Chr. geteilt ist, so wenig ist Pl für sie gekreuzigt, so wenig sind sie auf seinen Namen getauft. Das müßte aber alles der Fall sein, wenn es angängig sein sollte, die Gemeinde in zwei oder mehrere durch solche Losungen wie *ἐγὼ μὲν Παύλου, ἐγὼ δὲ Χρ.* sich scheidende Teile zu zerlegen. Als positiven Gedanken drücken die Fragen den aus, daß Christus in einer einzigartigen und unvergleichlichen Beziehung zu der Gemeinde steht. Die konsequente und bewußte Anerkennung dessen, auch gegenüber allen jenen mit menschlichen Beziehungen hantierenden Zänkereien ist es, was der Gemeinde fehlt. Wird dadurch unsre Auffassung von 12 bestätigt, so begreift sich auch, daß Pl der Gemeinde solchen Mißgriff nicht wirkungsvoller darlegen konnte, als wenn er ihn an seiner eigenen Persönlichkeit demonstrierte. Er empfand es selber als Ärgernis, daß man, wie andere Menschen, auch ihn in solche Rivalität mit Christus hineinzog. Was er n i c h t ist für die Gemeinde, sondern Christus allein, hebt er demgemäß hervor. Aber warum tut er dies gerade in der vorliegenden Weise? Gab es nicht noch viele andere Punkte, an denen der fundamentale Unterschied zwischen der Bedeutung von Aposteln und der des Herrn deutlich zu machen war? Der Kreuzestod Christi ist ja die zentrale Liebestat, in welcher, was Gott in Christus der Welt gewährt und was die Welt bei ihm begehren darf, grundlegend zusammengefaßt ist; in ihm erschaut darum auch Pl die unbegreifliche Liebe der Selbsthingabe Christi und die Gebundenheit der geretteten Welt an Christus allein (II, 5, 16 ff.; Gl 1, 4; 2, 20; 6, 14; Rm 8, 32 ff.; 6, 3 ff.; 5, 8 f.). Daß er daran nun auch hier die Notwendigkeit klar macht, die Beziehung zu Christus allein als die eigentlich wertvolle zu behaupten, begreift sich daraus. Wozu aber tritt daneben der Hinweis auf die Taufe, auf die selbstverständliche, jedem Zweifel entzogene Tatsache, daß sie auf den Namen Christi und auf keinen andern getauft sind? *βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομα* bezeichnet [2]) ohne Zweifel die bestimmte Beziehung,

alle vier Parteien jedoch in diesem Sinne bezogen (Z a h n, E), würde es voraussetzen, daß diese mit ihren Losungen gegeneinander ihren besonderen Anteil an Christus zu wahren gedachten; dafür ist aber gar kein Anhaltspunkt gegeben. Warum die Frage nur dann schlagend sein soll, wenn *μεμέρισται* speziell „einem Teile zugewiesen“ bedeutet (S c h m i e d e l), ist auch nicht einzusehen.

[1]) Zu *μή* an der Spitze einer zweiten Frage nach einer ersten partikellosen vergleicht B e n g e l 10, 22; II, 3, 1 (?).

[2]) Über den Ursprung dieser Ausdrucksweise vgl. B ö h m e r, Das biblische „Im Namen“ 1898 (semitisch). D e i ß m a n n, ThLZ 1900/71 ff.; BSt. 145; Neue Bibelstudien 24 f. (hellenistisch); H e i t m ü l l e r, Im Namen Jesu 1903 (religionsgeschichtliche Erklärung).

das Eigentumsverhältnis, das durch die Taufe gesetzt wurde. Liturgisch kam das wohl schon damals daran zum Ausdruck, daß der Täufer besitzergreifend, der Täufling bekennend den Namen Christi nannte (AG 2, 21 u. 38; [8, 37]; Jk 2, 7). Aber die Formel *εἰς τὸ ὄν.* hängt davon nicht ab: sie entspringt vielmehr aus der Gewohnheit, in dem Namen (Gottes, Jesu etc.) sich den Inhalt des Wesens und Lebens, die Eigenart der Stellung wie in einem Symbol vergegenwärtigt zu denken, wie denn Gott daran erst für die Menschen zugänglich geworden ist, daß er sich einen ihnen zugänglichen Namen gegeben hat. Der Name J. Chr. vergegenwärtigt darum den Herrn nach dem konkreten Inhalt seiner Lebensgestalt, wie ihn jene Benennungen zusammenfassen. So war auch die Erinnerung an die auf diesen Namen vollzogene Taufe allerdings geeignet, die ausschließliche und völlige Gebundenheit an Christus als unverbrüchliches Lebensgesetz in Erinnerung zu bringen. Ist aber solcher Zweck allein maßgebend für diese Ausführung oder hatte sie einen besonderen Grund? Etwa den, daß Pl davon unterrichtet war, wie jene Gruppenbildung auch aus der Taufe Motive zu entnehmen wußte? Vielleicht so, daß der Empfang der Taufe durch den oder jenen, wenn auch nicht ausschließlich, so doch mit das Bewußtsein besonderer Zugehörigkeit zu ihm hervorrief? Die Antwort darauf hängt davon ab, wie man 14—16 beurteilt.

[**1, 14—16**] In diesem Absätzchen [1]) stellt Pl fest, daß er überhaupt nur ganz wenige Mitglieder der Gemeinde getauft hat, nämlich Krispus und Gajus (siehe über sie S. 12) und, wie ihm anscheinend erst nachträglich einfällt, [2]) das Haus des Stephanas, diesen wohl selber mit eingeschlossen: ob außerdem (*λοιπόν*) noch der und jener einzelne die Taufe von ihm empfangen habe, muß er wegen mangelnder Erinnerung dahingestellt sein lassen. [3]) Pl

---

[1]) Nach *εὐχαριστῶ* wird in 14 das von Origenes und der vetus latina an in allen Strömungen der Textüberlieferung überwiegend bezeugte *τῷ θεῷ* (trotz seines Fehlens in א*B) festzuhalten sein; inwiefern die Hinzufügung Erleichterung sein soll (Weiß, Textkritik der paul. Briefe etc.), ist nicht einzusehen; ohne *τῷ θεῷ* wird vielmehr umgekehrt das Anstößige des Satzes (ich bin Gott(!) dankbar dafür, daß ich keinen von euch getauft habe etc.!) gemildert, so daß sich daraus die Weglassung als Abschwächung erklärt; auch das Homoioteleuton könnte das Verschwinden von *τῷ θεῷ* veranlaßt haben. In 15 ist *ἐβαπτίσθη* offenbare Erleichterung; aber auch *ἐβάπτισα* ist durch einen Lesefehler, veranlaßt durch das in v. 16 unmittelbar folgende *ἐβάπτισα*, in den Text gekommen. Denn es ist sachlich unmöglich. Daß Pl auf seinen Namen getauft habe, könnte ja jemand von ihm behaupten, auch wenn er wirklich nur an einem oder an zweien die Taufe vollzogen hätte.

[2]) Holsten hält wegen solcher schwerbegreiflichen Vergeßlichkeit v. 16 für eingeschoben. Aber zu welchem irgend denkbaren Zwecke? Kolorit der Echtheit ist solches „Menschliche“.

[3]) Zahn, E I, 191 erinnert daran, daß in K gewiß auch Aquila und

hätte sich nicht als den geistlichen Vater der Gemeinde (4, 15) bezeichnen können, wenn diese geringe Zahl von Getauften sich mit der Zahl der von ihm überhaupt für Christus Gewonnenen gedeckt hätte. Was er also hervorhebt, ist dies, daß er, mögen gleich Viele durch ihn bekehrt worden sein, doch nur an einzelnen wenigen die Taufe vollzogen hat, daß sie also an ihnen von andern vollzogen ward. Diese für unsre kirchliche Gegenwart vielleicht überraschende Tatsache stellt aber Pl in ein noch überraschenderes Licht. Denn er würdigt sie — unter den jetzt vorliegenden Verhältnissen natürlich — ausdrücklich als Anlaß zum Dank gegen Gott, weil dadurch ausgeschlossen ist, daß jemand unter den Korinthern auftritt und sagt: ihr seid auf den Namen des Pl getauft, also ihm zum Eigentum zugewiesen und verpflichtet.[1]) Das Erstere überrascht, weil man denken sollte, Pl müßte, wie immer er auch die Taufe beurteilt haben möge, eher doch gerade das Gegenteil von dem, was er hier sagt, als dankenswert empfinden; das letztere, weil man fragt, ob Pl wirklich im Ernste mit einer solchen Möglichkeit gerechnet habe. Man könnte, um diesem zu entgehen, das Ganze als einen ironisierenden Hinweis darauf nehmen, bis zu welcher absurden und zugleich den Tatsachen widersprechenden Anschauung in der vordem gerügten Stellungnahme der K der Ansatz enthalten sei. Mit bitterem Scherze würde Pl sagen: ich muß Gott wirklich dankbar sein, daß ich keinen von euch getauft habe. Aber zu dem ausdrücklichen *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ* paßte solche Ironie doch nicht gut; und tatsächlich redet Pl in 17 ganz ernsthaft von der Stellung, die in seiner Arbeit dem Taufen zugewiesen ist. Nicht als eine auch ihnen selbstverständlich absurde, ohne weiteres zu belächelnde Möglichkeit, sondern als die letzte gefährliche Konsequenz, zu der ihr Treiben führen könnte, wenn nicht glücklicherweise schon durch den tatsächlichen Stand der Dinge anders vorgesorgt wäre, führt Pl jene Eventualität den K in vollem Ernste vor Augen; nicht in bloßer ironischer Wendung gegen die Leser, sondern in eigener Empfindung spricht er den Dank für jene ihm jetzt besonders wertvolle Tatsache aus. Hyperbolisch ist der Ausdruck allerdings auch so: aber er enthüllt nur mit voller Schärfe die Hyperbel, d. h. die Übertreibung, die jetzt schon von den K geübt wird, indem sie, statt sich einmütig nach

---

Priscilla und zwar vor Krispus getauft wurden; Pl nenne sie aber nicht, weil sie K für immer verlassen hatten. Dann folgt freilich auch dies, daß das Haus des Stephanas wenigstens zur Zeit von I der korinthischen Gemeinde angehört haben muß.

[1]) Das *ἵνα* steht hier in einem erweitert finalen Sinn. Es bezeichnet nicht die ursprünglich dem so und so gearteten Verfahren innewohnende Absicht, sondern drückt den Zweck aus, um deswillen dasselbe jetzt dem Pl als dankenswert erscheint.

Christus zu nennen, Menschen als den ihre Stellung bestimmenden Faktor gelten lassen. Ohne tatsächlichen Anhalt kann aber Pl den K nicht vorgehalten haben, es könnte schließlich dahin kommen, daß jemand unter ihnen die an sich zufällige Tatsache, daß man von einem Bestimmten die Taufe empfangen, zur Konstruktion eines Christum geradezu verdrängenden Abhängigkeitsverhältnisses gegenüber diesem benutzen könnte; folglich muß in K die Neigung vorhanden gewesen sein, auch den Empfang der Taufe durch den oder jenen als Motiv der Gruppenbildung zu verwenden. Damit ist auch gezeigt, was oben noch unentschieden gelassen war, daß Pl aus einem ganz realen Grunde in v. 13 neben der Kreuzigung auch auf die Taufe Bezug nahm. Es wäre auch zu sonderbar, wenn er ohne einen solchen bei dem durch die Taufe gesetzten Eigentumsverhältnis so lange verweilt hätte, nachdem er sich doch begnügt hatte, die Begründung eines solchen Verhältnisses durch den Tod Christi nur in aller Kürze auszusagen.[1]) Unter allen Umständen aber muß die Exegese stark unterstreichen, was sich an diesem Punkte über die Parteiungen ergibt. Gesetzt nämlich, Pl hätte alle Christen K's selber getauft und es würde im Anschluß an diese Tatsache zu der hier hyperbolisch erwähnten Stellungnahme kommen, dann fiele ja die Rivalität weg, mit welcher die Lehrer der Gemeinde gegeneinander ausgespielt wurden. Wäre dann Pl zufrieden? Im Gegenteil, das erschiene ihm erst recht als Verirrung. Also muß in der Tat die deminutio Christi ihm das primär Beklagenswerte an den kor. Zänkereien gewesen sein. Sie drohte aber, weil die Neigung bestand, einem Boten Christi und wohl seinen Boten überhaupt eine ihrer wirklichen widersprechende Stellung zuzuweisen.

Daß jenes Taufmotiv gerade in der Paulusgruppe eine besondre Rolle gespielt habe, ist mit dem allen nicht gesagt. Eben die geringe Zahl derer, die von ihm persönlich die Taufe empfangen hatten, gab Pl vielmehr Gelegenheit, ganz objektiv an sich selber das Unrecht jenes Verfahrens nachzuweisen.[2]) Dann müssen

---

[1]) Was übrig bleibt, wenn man diese enge sachliche Verbindung von 13a und 14—16 mit 13b und c und dem ganzen Gedankengang nicht gelten läßt, sagt Mosheim ganz ehrlich, wenn er 14—17 als eine kleine Abschweifung, die nicht zur Sache gehöre, beurteilt. Ähnlich Ramsay: digression. Davon kann freilich auch keine Rede sein, daß Pl hier sich gegen den Vorwurf verteidige, ein Sektenstifter zu sein und die Leute an seine Person zu fesseln (so Hilgenfeld, Einleitung).

[2]) Dies um so mehr, als es wahrscheinlich ist, daß Krispus und Gajus gerade nicht zum Paulus-Losungswort sich hielten. Denn hätten sie das getan, dann würde Pl doch wohl besser getan haben, statt der Namensnennung einfach zu erinnern, daß er nur ganz wenige getauft habe. Die namentliche Bezeichnung mußte ja sonst gerade recht unangenehm darauf hinweisen, daß der geringen Zahl zum Trotz doch von diesen Leuten die Taufe durch Pl zum Grund besonderer Ansprüche gemacht worden sei, daß

es aber die Kephas- und Apollosgruppe sein, in denen solche Gedanken wirksam gewesen sind.[1]) Was die Taufe durch den oder jenen dem Einzelnen besonders wichtig machte, ist damit freilich noch nicht gesagt. Und unmöglich ist es, zu übersehen, daß, wenn die Taufe so verwendet wurde, dann auch andre ähnliche Beziehungen objektiver Art, z. B. die Zugehörigkeit zu dem durch Pauli Predigt bekehrten Urbestand der Gemeinde, mit in die Wagschale werden gelegt worden sein.

[**1, 17a**] Nach 1, 13 ist Pl überzeugt, daß durch die Taufe auf den Namen Christi der Täufling zum Eigentum Christi erklärt, ihm also der durch Christus begründete Heilsstand versiegelt wird; er stellt ihr in dieser Hinsicht den Kreuzestod Christi gegenüber, weil in diesem der Anspruch Christi auf die Zugehörigkeit der Menschen objektiv begründet ist (cf Rm 6, 3ff.; Gl 3, 27; Eph 4, 5; Kl 2, 11f.). Nicht Geringschätzung der Taufe kann ihn demnach veranlaßt haben, die Taufe der meisten durch seine Predigt Gewonnenen Andern zu überlassen. Pl motiviert dies vielmehr selber durch die Bemerkung, daß Christus ihn nicht gesandt habe zu taufen, sondern Ev zu predigen.[2]) Damit sagt er aber nicht, daß dies der Grund gewesen sei, der ihn vom Taufen zurückhielt, gleich als ob er sich dies versagte, weil es nicht zu seinem Auftrag gehörte. Das wäre ja eine seltsame Begründung in dem Augenblick, wo er doch sich dessen erinnert, daß er in einzelnen Fällen die Taufe vollzog. Hat Pl in diesen seinen Auftrag überschritten? Das beabsichtigt er gewiß nicht zuzugestehen. Vielmehr rechtfertigen will Pl sein Verhalten damit, daß er sagt, er konnte die Taufe unterlassen, ohne den ihm gewordenen Auftrag zu übertreten. Nicht daß also sein Beruf das Taufen ausschließe, sondern daß er es nur nicht einschließe, besagt v. 17a. „Dafür, daß sie nicht ungetauft blieben, war er freilich verantwortlich, nicht aber verpflichtet, die Taufhandlung eigenhändig zu vollziehen“ (Hofmann). Die Frage nach den Gründen, die ihm in

---

also, was Pl schon wegen der geringen Anzahl für untunlich erachtet, von ihnen doch begonnen worden sei. Sollten dann aber nicht die beiden der Christuslosung angehört haben? Das würde die oben einstweilen vorgetragene Auffassung von dieser wesentlich mit unterstützen. (Vgl. Erasmus, der in seiner Paraphrase den Pl nach Erwähnung von Kr und G fortfahren läßt: Qui, ni fallor, nihil hinc arrogant sibi gloriae et me ministrum (als bloßen Diener) agnoscunt, Christum autorem.)

[1]) Dafür, daß Apollos selbst auf die Taufe und ihren Vollzug ein besonderes Gewicht gelegt habe, ist AG 18, 25 durchaus kein Beweis (gegen Meyer-Heinr.).

[2]) Die Annahme von Weiß, das von B nicht überlieferte *εὐαγγελίζεσθαι* sei durch Angleichung an den vorausgehenden Inf. Praes. an Stelle eines ursprünglichen *εὐαγγελίσασθαι* getreten, scheitert daran, daß solche Konformation doch schwerlich den ganzen Bestand der Textzeugen umfassen würde.

einzelnen Fällen nahelegten zu tun, wozu er nicht verpflichtet war, in andern zu unterlassen, was er ohne Unrecht unterlassen konnte, läßt er dabei ganz offen. Sicher ist, daß dieselben nicht in einer gewissen Vorsicht und Vorausahnung dessen, was etwa in K an das Gegenteil sich anschließen könnte, gesucht werden dürfen. Denn nicht bloß für K, sondern für das ganze Gebiet seines apostolischen Werkes gilt die vorgetragene Auffassung seiner apostolischen Berufspflicht, und es besteht kein Recht, zu behaupten, daß Pl etwa nur in K sich gerade so, wie beschrieben, mit ihr abgefunden habe; außerdem zeigt auch die Art, wie er jetzt erst Gott für das danken zu müssen erkennt, was er einst getan, daß dieses Tun ihm erst jetzt, in dem besonderen Zusammenhang der gegebenen Lage, bedeutungsvoll erscheint, daß er also einstmals die künftige Wichtigkeit der Sache noch gar nicht ahnte. Es müssen daher mehr äußere, accidentielle und individuelle Ursachen maßgebend gewesen sein, mochten sie aus der Person der Täuflinge oder aus den (beruflichen?, gesundheitlichen?) Verhältnissen des Pl fließen.[1])

Nicht bloß festgestellt hat nunmehr Pl, daß für den weitaus größten Teil der Gemeinde keine Möglichkeit besteht, sich auf die von ihm empfangene Taufe zu berufen, sondern erklärt hat er auch, inwiefern er damit nichts von seinem apostolischen Berufe versäumt habe. Hätte aber nicht das Erste von Beidem hier vollauf genügt? Es ist doch keine Spur davon vorhanden, daß dem Pl aus der Überlassung des Taufens an Andre Vorwürfe gemacht wurden (Calvin). Wozu dann die Rechtfertigung von 17 a? Mit einem Seitenblick auf Pt und die Urapostel, welche auch gesandt gewesen seien, zu taufen, während ihm dies Taufen nicht befohlen sei (Zahn, E 216, 11; Komm. zu Mt 713, 12), darf sie doch wohl nicht motiviert werden. Denn er würde damit den Kephasleuten ja geradezu einen Grund für ihr Verhalten an die Hand gegeben haben. Wenn nämlich die Taufe doch, was ja auch Pl betonte, von großer Bedeutung ist und Christus hat dieses Taufen Einzelnen geradezu befohlen, Andern aber nicht, dann ist es doch auch nicht mehr weit

---

[1]) Die alten Erklärer denken meist daran, daß das Predigen das eigentlich Schwierige, eine besondere charismatische Begabung fordernde ist; das Taufen habe Pl den Gehilfen oder den Gemeindevorstehern überlassen. Etwas zu sehr aus den Anschauungen seiner Zeit heraus sagt Erasmus: Minimum est in baptismo, quod ab homine confertur. Solennia verba quivis proferre potest. Volentem ac promptum aqua tingere tum proclive est, tum tutum. Anders Bengel: Operosa baptismi actio, saepe suscepta, impedisset praedicationem. Sollte man nicht auch vermuten dürfen, daß, vielfach wenigstens, die Taufhandlung immer zugleich für eine größere Anzahl zusammen vollzogen ward (wie AG 2, 41)? Dabei begriffe es sich leicht, daß Pl nur einzelne taufte. Ganz erschöpft sind aber mit dem allem die Gründe doch wohl noch nicht.

bis zu dem Gedanken, daß der Empfang der Taufe durch jene Ersteren auch von besondrer Wichtigkeit ist; grundlos könne ja doch Christus jenen Unterschied nicht gemacht haben. Es zeigt aber außerdem auch die sprachliche Form, nämlich das gänzlich unbetonte με, daß Pl auch nicht stillschweigend sich hier in einem solchen Gegensatz gedacht hat. Nicht von seiner Person hat er etwas zu verneinen, was von Andern gelten soll und kann, sondern unter zwei Berufsarten schreibt er sich nur die eine zu.[1]) Wenn nun dafür nicht jener Grund vorliegt, spricht es dann Pl aus, nur um die Tatsache, die er einmal berührt, vollständig zu benennen? Oder um nur einen Übergang zu dem εὐαγγελίζεσθαι zu gewinnen, dessen Wesen auseinanderzusetzen ihm jetzt notwendig erscheint (so die meisten Ausleger)? Aber eine so charakteristische Aussage als bloßes stilistisches Mittel? Das ist unerträglich. Auf dem Begriff der Sendung liegt der Nachdruck, wie die Stellung zeigt. Wenn Pl den Inhalt derselben so zugleich negativ und positiv bestimmt wie hier, so muß er in der Lage gewesen sein, sich auf einen ganz bestimmt formulierten Auftrag zu beziehen, der das Eine einschloß, das Andre nicht. Hätte Pl die ihm maßgebende Auffassung seines Berufs vermittels eigner Erwägung und Schlußfolgerung auf Grund seiner allgemeinen missionarischen Qualität gewonnen,[2]) dann wäre ja gar nicht abzusehen, mit welchem Rechte

---

[1]) Damit erledigt sich wohl auch die eigentlich nicht hieher gehörige aus naheliegenden Gründen aber doch hier vielfach aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis der Aussage von 17a zum Missionsbefehl Mt 28, 19f. Dem Apostolat des Pl einen ganz besonderen Inhalt gegenüber dem der Elfe zu geben, wird seitens des Pl hier nicht gestattet und ist auch durch die Sache nicht veranlaßt. Denn Pl betont, was ihm persönlich zur Lebensaufgabe gemacht ist; der Missionsbefehl aber spricht aus, welches die Tätigkeiten überhaupt sind, durch die die Welt Christo zugeeignet wird. Er spricht das aus an die Adresse der Elfe; aber doch nicht in der Meinung, daß sie, nur sie die hier genannten Tätigkeiten vollziehen, sie aber dieselben auch zum Abschluß bringen sollten. Letzteres ist ja schon durch den Umfang des Missionsgebietes ausgeschlossen. Die eigentliche Adressatin des Befehls ist darum die ganze Jüngerschaft Jesu. Ebensowenig ist dort gesagt, daß die Apostel alle jene Tätigkeiten gleichmäßig üben sollten. Es bleibt vielmehr volle Freiheit, dieselben den Verhältnissen, der Begabung etc. entsprechend zu ordnen, wie das die Elfe denn auch tatsächlich getan haben. Der Missionsbefehl läßt insonderheit Christo die Freiheit, die Individualitäten der ihm dienstbar Gewordenen auf individuelle Weise zu verwenden. Etwas derartiges sagt Pl hier von sich aus. Ebenso konnte Petrus AG 10, 48 das Taufen anordnen, ohne es selber auszuführen.

[2]) So z. B. Meyer-Heinr.: „In dem festen Bewußtsein, der Zweck seiner apostolischen Sendung sei das Lehren, erkannte Pl, daß das Taufen als ritueller Akt der Aufnahme in die Christenbruderschaft, der für sich keine Sendung begründet, entweder der Gemeinde selbst zu überlassen sei, da ihr zunächst das Urteil über Recht und Zeit der Aufnahme zustand, oder den ὑπηρέται (Akt 13, 5). Als seine eigentliche Aufgabe bezeichnet er daher dem Wesen der Sache entsprechend das εὐαγγελίζεσθαι."

er das doch auch von ihm zu den Missionsmitteln gerechnete Taufen so bestimmt von der ihm berufsmäßig übertragenen Verpflichtung ausgeschlossen hätte. Dessenungeachtet ist Pl ein wirklicher und vollgültiger Sendbote Jesu Christi, betraut mit dem Größten, der Verkündigung der großen Freudenbotschaft. Käme daher dem Umstande, von welchem Menschen man die Taufe empfängt, irgend welche Bedeutung zu, so würde Christus ihm gewiß das Taufen mit zur besonderen Berufsaufgabe gemacht haben; ist dies letztere nicht der Fall, so folgt, daß auch die erstere Annahme falsch ist. Nicht der Unterschied seines Apostolats also von dem Apostolat überhaupt, sondern die volle Realität und die Vollgültigkeit seines Apostolats ist die unausgesprochene Voraussetzung, mit der Pl arbeitet. Aber auch an dieser Motivierung in 17 a wird deutlich, daß man in K mit jenem rein äußeren Nebenumstand agitiert haben muß. Nicht ohne bewußten Gegensatz dazu wird Pl den Mangel an bestimmter Rückerinnerung an die Zahl der von ihm vollzogenen Taufen so ausdrücklich ausgesprochen haben.

[**1, 17 b**] Hat Pl, wie es zunächst scheinen muß, das *εὐαγγελίζεσθαι* nur um des Gegensatzes zu *βαπτίζειν* willen erwähnt, so überrascht es notwendigerweise aufs höchste, zu sehen, wie er nun von 17 b ab an jenen Begriff eine tief eindringende, umfang- und bedeutungsreiche Ausführung anknüpft. Die Ursache dieser anscheinend so unvermittelten Wendung zu erörtern muß aber verschoben werden, bis der Gedankengang und die Tendenz des neuen Abschnittes erkannt ist. So viel mehr aber hat Pl von dem ihm befohlenen *εὐαγγελίζεσθαι* zu sagen, als von dem *βαπτίζειν*, daß dieser neue Abschnitt die Hauptmasse der ganzen, den „Zänkereien“ gewidmeten Ausführungen ausmacht. Einen immerhin beachtenswerten Wink gibt indessen die bisherige Erörterung für dessen Verständnis an die Hand. Sowenig Pl durch 17 a sich eine Sonderstellung hinsichtlich des Taufens beigelegt hat, so unwahrscheinlich ist es bei dem zwischen 17 a und b bestehenden Verhältnis einfachen Fortschreitens im Gedanken, daß er nun hinsichtlich des *εὐαγγελίζεσθαι* sich eine solche individuelle Eigenart und Tendenz zuschreiben wolle.

Eine gewisse Steigerung der Negation liegt in dem *οὐκ* vor *ἐν σοφίᾳ λόγου*[1]) gegenüber dem auf *βαπτίζειν* bezüglichen. Nicht bloß nicht geboten, sondern a u s g e s c h l o s s e n ist es durch die Sendung, die ihm von Christus zuteil, daß Pl das Ev in W o r t w e i s h e i t v e r k ü n d i g t. Auch insofern steht es hier anders wie bei dem *οὐ βαπτί-*

---

[1]) Dies ist nicht zu *ἀπέστειλεν* zu ziehen (S t o r r etc.), sondern zu *εὐαγγελίζεσθαι*. *μή* braucht es deshalb nicht zu heißen, da innerhalb des Infinitivsatzes eine einzelne Näherbestimmung verneint wird. Cf Hb 7, 11.

*ζειν*, als die hier gemeinte Weisheit, wie Pl in dem Absichtssatz bestimmtest aussagt, im vollen und deutlichen Gegensatz zu dem zentralen Inhalt des Ev steht; die Ausschließung derselben ist hier also durch das Wesen der Sache selber gegeben. Welches ist aber diese Weisheit? Man hat durch den Zusatz *λόγου* sich (z. B. Calvin, Bengel, Rückert, Hofmann; auch Schnedermann und Meyer-Heinr.) bestimmen lassen, an rhetorische Form und Verwendung von technischen Hilfsmitteln und Kunstgriffen der Beredsamkeit zu denken. Im Zusammenhang damit und unter dem Eindruck der Erinnerung, daß Apollos ein Alexandriner war und also zu seiner natürlichen Redegabe (AG 18, 24) noch alexandrinische Schulung hatte hinzufügen können, konnte dann 17b ff. so aufgefaßt werden, als ob Pl sich hier im Gegensatz speziell zu Apollos bzw. den Apollosleuten und ihrem Wohlgefallen an der ihrem Meister geläufigen Form befinde und diesen Gegensatz begründe. Die Frage, ob das zutrifft, ist für das Verständnis des geschichtlichen Hintergrundes der vier ersten Kapitel des Briefes von großer Bedeutung.

Nun mag es wohl sein, daß *σοφία λόγου* die Vortragskunst bedeute;[1]) aber daß dann damit solches gemeint sei, was den Vortrag einer Sache aus den von ihr unabhängigen Mitteln des Vortrags überhaupt seine Gestalt gewinnen läßt, diese Erklärung (Hofmann) verengert den Begriff gerade an einem entscheidenden Punkte; denn weshalb sollte eine rhetorische Leistung dann nicht mehr als *σοφία λόγου* bezeichnet werden können, wenn sie das vollbrächte, was schließlich das Höchste rhetorischer Kunst ist, eine Sache durch die in dem Thema selbst begründeten rednerischen Mittel wirkungsvoll vorzutragen? Wird also *σοφία λόγου* überhaupt auf die Technik bezogen, dann kann es doch nicht gerade nur eine der Sache fremde, im Grunde also eine unweise Weisheit, sondern muß die Technik in jedem Sinne bezeichnen. Soll aber Pl hier wirklich aussagen, daß rednerische Technik, also z. B. auch wohl überlegter, logisch und psychologisch richtiger Aufbau der Rede in jenem schneidenden Gegensatz zum Kreuze Christi stehe? Wir fragen nicht, ob er denn selber bei seiner evangelisatorischen Arbeit sich dieser Regel gefügt habe. Aber bedient er sich denn nicht auch in diesem Briefe solcher *σοφία λόγου*?[2]) Und welche erdrückende Last hätte er mit solcher Verurteilung einer Gemeinde aufgelegt, in welcher, wie er selbst sogar rühmt (1, 5), mannigfaltige Redegabe hervortrat. Sollten denn die Griechen gerade nur dann von *σοφία λόγου* gesprochen haben, wenn sich das

---

[1]) Auch 3, 10 geht *σοφός* auf die technische Geschicklichkeit. Aber doch auch hier in einem tieferen Sinne als in dem der bloßen Routine.

[2]) Bengel muß doch zugestehen, daß Pl mit dem hier vollzogenen Übergang selber sich zwar nicht den Gesetzen der Rhetorik gefügt habe, daß aber doch alles aufs klügste geordnet sei. Ist das nicht doch *σοφία τ. λ.*?

rhetorische Kunstverfahren mit handgreiflicher Deutlichkeit und marktschreierisch in den Vordergrund stellte? Wir können [1]) uns allerdings nicht überzeugen, daß Pl rhetorisch geschult gewesen sei und die Früchte dieses Studiums in seinen Briefen (und ebenso natürlich auch in seinen Reden) verwertet habe. Aber was ist die rhetorische Technik schließlich andres als die schulmäßige Verarbeitung dessen, was man geborenen Rednern ablauschen konnte, weil die von selber und unbewußt so verfuhren! In diesem originalen Sinne besaß doch wohl auch Pl Rhetorik. Und wenn er sie nicht gehabt hätte, sollen wir ihm dann zutrauen, daß er eine Gabe, die ihm fehlte, an Andern verwarf, ja mit so wuchtigem Schlage verwarf, wie er ihn hier führt? Kann denn rhetorische Kunst nicht auch dazu verwendet werden, den herben Gegensatz zwischen dem Kreuze Christi und der Welt ins Licht zu stellen? So hätte also Pl doch, wenn er nur eine mit dem Wesen des Ev wirklich unverträgliche Technik im Sinne gehabt hätte, dieselbe viel präziser nach dieser Seite hin benennen müssen: [2]) von der *σοφία λόγου* im allgemeinen läßt sich jene prinzipielle Unverträglichkeit aber nicht behaupten. Angesichts der mächtigen Tradition jedoch, welche die damit zurückgewiesene Auffassung für sich hat, würden wir den bisherigen Erörterungen noch kein entscheidendes Gewicht beilegen, zumal da mit der Möglichkeit zu rechnen wäre, daß *σοφία λόγου* den vermißten engeren Sinn für die ersten Leser doch und zwar deshalb gehabt habe, weil sie selber mit dem so verstandenen Ausdruck operierten und Pl ihnen ihn also nur zurückgebe. Allein es kommt die weitere Verwendung des Begriffes *σοφία* in den vorliegenden Gedankengängen mit in Betracht. Die Weisheit, von welcher Pl in 27 sagt, daß Gott sie zur Torheit gemacht habe, welche er in 21 als das Mittel bezeichnet, das die Welt behufs Erkenntnis Gottes handhaben konnte oder gehandhabt hat, von der er in 22 sagt, daß in dem Suchen nach ihr die geistige Eigentümlichkeit der Hellenen und schließlich der Heiden überhaupt (23) sich zusammenfasse, die ist sicherlich keine bloße Formkunst — sowenig wie die *μωρία* des Ev auf dem Gebiete des Formalen gelegen ist. Die Beweiskräftigkeit dieser Tatsache

[1]) Auch nicht durch die diesbezüglichen Untersuchungen von J. Weiß, Beiträge zur paulinischen Rhetorik (Theologische Studien, B. Weiß dargebracht. 1897. S. 200 ff.).

[2]) Calvin hat ganz recht, wenn er sagt, *σοφία τ. λ.* sei (im technischen Sinne) nicht die *λογοδαιδαλία*, sondern eloquentia vera, quae constat prudenti rerum inventione, dispositione ingeniosa et elegantia sermonis. In Konsequenz seiner Auffassung muß er freilich auch diese den Pl verwerfen lassen. Gewiß: Doctrina evangelii, quae ad crucem nos vocat, debet sapere crucis naturam, ut scil. despecta sit magis et abiecta coram mundo quam gloriosa. Aber ist das nicht erst recht der Fall, wenn das Ev dem menschlichen Denken (statt der Redekunst) ins Angesicht schlägt?

kann aber auch nicht etwa damit angefochten werden, daß Pl den ursprünglich formal gemeinten Begriff im Laufe der Erörterung vertiefe und verändere; denn 2, 1 zeigt durch die Zusammenstellung von *λόγος* und *σοφία* und nicht minder 2, 4 durch einen ähnlichen Ausdruck, daß die durch *ἐν σοφίᾳ λόγου* in 1, 17 ausgedrückte Begriffsverbindung auch dort noch gilt.

Demnach beziehen wir *σ. λ.* nicht auf die rhetorische Form der evangelischen Verkündigung, sondern auf ihren Inhalt, nämlich auf die stofflichen Darbietungen, die mit der Predigt verknüpft werden. Das *ἐν* widerspricht dem nicht; denn 2, 13 zeigt, daß es sehr wohl die Ausführungen sachlicher Art bezeichnen kann, in welche der zentrale Inhalt dessen, was zu sagen ist, eingebettet wird. Für 17 b führt diese Analogie auf Verknüpfung des an sich gewiß gegebenen und insofern unabänderlichen Inhalts des Ev mit Erkenntnissen des natürlichen Denkens, sei es, daß es damit begründet oder auch erläutert und apologetisch gerechtfertigt, sei es daß es überhaupt nur mit dem Ertrag des allgemeinen Geisteslebens verbunden und ausgeglichen werden sollte. Das Fehlen des Artikels vor *σοφία* zeigt allerdings, daß Pl hier jene Weisheit sich noch nicht in ihrem konkreten Inhalt vergegenwärtigt. Dafür charakterisiert er sie aber deutlich genug durch den qualitativen Genitiv *λόγου*. Dieser Genitiv kann nämlich nicht etwa nur den Gegenstand benennen, welchem die Eigenschaft der Weisheit zukommt. Denn daß er die hier in Frage stehende Weisheit nicht als die des Redens überhaupt, also als Redetechnik bezeichnen soll, wurde oben gezeigt; sollte aber speziell die evangelische Verkündigung gemeint, durch *λόγου* also nur das *εὐαγγελίζεσθαι* wieder aufgenommen sein, so bedurfte es den Artikel. Vielmehr ist das artikellose *λόγος* hier ebenso prägnant gebraucht, wie in 4, 20. Dort und hier bezeichnet es eine Realität, die im Worte aufgeht, im stillschweigenden oder ausgesprochenen Gegensatz zu einer solchen, die wirklich verdient, Realität zu heißen. Wortweisheit ist für Pl eine Weisheit, die über das, was dem Urteil der Weisheit unterliegt, nur Worte zu machen weiß, die es bloß bis zum Reden von den Dingen bringt, diesen selbst aber ohnmächtig, wehrlos, arm gegenübersteht. Nicht in solche Wortweisheit die Verkündigung des Ev einzubetten ist die ihm (und nicht bloß ihm) durch das Wesen der Sache auferlegte Art seiner Berufserfüllung. Mit „christlicher Religionsphilosophie“ (Meyer-Heinr., Edwards) hat das nichts zu tun, falls darunter gemeint ist, was das Wort eigentlich besagt, nämlich eine denkende Durchdringung und eine bis auf die letzten Gründe zurückdringende und bis zu den fernsten Auswirkungen vordringende Durcharbeitung der Wahrheit vom Kreuze. Wie sollte Pl diese als verwerflich ablehnen in einem Augenblick, wo er selber „religionsphilosopische“ Überzeugungen

tiefster Art (1. 21 f.) auszusprechen sich anschickt? Nein, durch jenen Genitiv *λόγου* wird der an sich neutrale Begriff der Weisheit (cf 1, 19 u. 21; 1, 22 u. 24; 2, 1 u. 6) in ähnlicher, nur viel allgemeinerer Weise charakterisiert und näher bestimmt, wie das später durch die Zusätze *τοῦ αἰῶνος τούτου* oder *κατὰ σάρκα* geschieht (1, 20. 26). Die ganz generelle Art des Ausdrucks, deren sich Pl bedient (beide Begriffe stehen ohne Artikel), könnte daran denken lassen, daß er den Gegensatz von Ev und Wortweisheit als einen bloß ideellen hier nur behufs Verdeutlichung konstruiere; die Fortsetzung seiner Erörterung zeigt aber alsbald, daß er damit eine sehr reale Größe im Auge hatte.[1]) Daß solche Wortweisheit naturgemäß den Anreiz empfindet, das, was sie sachlich nicht zu gewähren vermag, durch Formales zu ersetzen, die schillernde Außenseite zu zeigen, in rhetorischen Künsten zu glänzen, das wird nun nicht geleugnet zu werden brauchen[1]) (de Wette, Olshausen, Osiander).

Von der Verknüpfung des Ev mit Wortweisheit befürchtet Pl eine Wirkung, welche auszuschließen gerade von ihm und von der Autorität, die hinter ihm steht, beabsichtigt ist. Entleert nämlich würde dadurch das Kreuz Christi. Dieses ist ja die Grundtatsache, auf die der christliche Heilsstand zurückgeht (1, 13), darum auch das entscheidende Thema der Missionspredigt. Die harte Wucht des Gedankens ginge aber bis zu einem gewissen Grade verloren, wenn Pl nur dies sollte gemeint haben, daß die Verkündigung vom Kreuze durch das gerügte Verfahren wirkungslos gemacht werde.[2]) Tatsächlich wird auch weiterhin ausgeführt, daß das Ev deshalb die Weisheit der Welt von sich ausschließt, weil im Kreuze selbst, in der realen Tatsache der Kreuzigung Christi ein Inbegriff göttlicher Torheit enthalten ist. Die natürliche Erkenntnis der Dinge und das Kreuz stehen zueinander im ausschließenden Gegensatz.

---

[1]) Damit dürfte auch das Wahrheitsmoment ergriffen sein, das in der früher zurückgewiesenen Auffassung von *σοφία λόγου* liegt. Umgekehrt tritt auch überall, wo letztere gilt, hervor, daß „Formelles und Sachliches nicht scharf getrennt werden kann“ (Meyer-Heinr.). So streifen die der Sache fremden rhetorischen Mittel, von denen Hofmann redet, doch sehr nahe an das stoffliche Gebiet. Und Schmiedel sagt: „Wegen *ἐν* ist *σ. λ.* nur eine Form der Verkündigung des Ev, die nach 22 darauf ausgeht, dasselbe vor dem Denken zu rechtfertigen. Dadurch ist sie aber, . . . gezwungen, auch inhaltlich menschliche Weisheit an dessen Stelle zu setzen.“ Übrigens hat schon die altkirchliche Exegese zu 17b vielfach nur an den „Wortpomp“ gedacht (Theodoret, Ambr.); Chrysostomus geht tiefer, ohne aber die Exegese umleiten zu können.

[2]) Noch viel weniger kann die Ansicht der Alten, die noch Mosheim und Rückert vertreten, aufrecht erhalten werden: Durch die rhetorische Kunst würden die Hörer des Ev zu dem Gedanken verleitet, daß die in ihnen hervorgerufenen Wirkungen jener zu danken seien, während sie doch in Wirklichkeit aus dem Ev flössen. Da wäre in *ἵνα* etc. das Wichtigste gerade nicht gesagt.

Wer also die Predigt von Christo in jenen Zusammenhang mit der Weisheit der Welt bringt, der kann dies nur auf Kosten der Kreuzestatsache tun, indem er diese notwendig anders darstellt, als sie ist, sie also ihres eigentümlichen Gehaltes beraubt, sie um ihr Wesen, ihre Bedeutung, ihre Gültigkeit und damit auch um ihre Wirkung bringt. Die Besorgnis geht also nicht bloß darauf, daß die Kreuzespredigt in ihrer psychischen Einwirkung auf die Hörer geschädigt,[1]) sondern darauf, daß sie in ihrem eigentümlichen Inhalt verändert und so sich selber entfremdet, vernichtet werde (cf zu *κενοῦν* 9, 15; II, 9, 3; Rm 4, 14). Dem Nachweis jenes Gegensatzes ist eine bis 2, 16 sich erstreckende Darlegung gewidmet. Die Exegese aber muß darauf aufmerksam machen, mit welch schneidendem Nachdruck Pl hier beginnt, die gegenwarts- und weltfrohe, hellenisch-heitere und optimistische Art der korinthischen Gemeinde, die er schon eingangs nachdrücklich genug an ihre Geschiedenheit von der Welt erinnert hat, zum Ernst des Kreuzes zurückzurufen. Unverkennbar ist aber der Parallelismus zwischen diesem letzten und den beiden vorausgegangenen Gedanken: Wortweisheit wird als Vernichtung des Wesens des Kreuzes dargestellt, wie dort die Parteiungen als Verkennung des Wesens Christi und Verkehrung der Stellung der Apostel gekennzeichnet war. Gerade diese Zusammenstellung zeigt jedoch, welche Frage noch übrig bleibt: Ist jener Parallelismus ein bloß zufällig von Pl hierher gezogener — oder war er ihm durch die wirkliche Lage in K dargeboten? M. a. W.: Bildet Wortweisheit einen Faktor in den Parteineigungen der korinthischen Gemeinde? Licht kann nur aus der näheren Betrachtung des schon angekündigten Nachweises kommen.

## 3. Der Widerspruch der Wortweisheit und des Evangeliums vom gekreuzigten Christus 1, 18—2, 16.

a. 1, 18—20a. Das Zeugnis der Schrift. **[1, 18]** Begonnen wird jener Nachweis damit, daß (unter Anwendung

[1]) In diesem Sinn Osiander: „Bei einer glänzenden Entwicklung und Darstellung der Lehre würde nicht die große Tatsache selbst zum Herzen der Menschen reden, sondern der Zauber der Darstellung mehr wirken und so mehr ein ästhetischer Reiz oder theoretischer Beifall als eine bußfertig- und demütig-gläubige Zustimmung des Herzens gewonnen werden.“ Ganz wohl; aber den vorliegenden Zusammenhang trifft er viel besser, wenn er fortfährt: „Auch würde das Tatsächliche überhaupt und eine der sinnlich verständigen Richtung des Menschen so widerstreitende Tatsache, wie der Kreuzestod Christi, durch Versetzung mit fremdartigen philosophischen Elementen und Formen um ihren wahren und reinen Gehalt gebracht und wenigstens indirekt aufgehoben.“

eines erläuternden, den ganzen Abschnitt einführenden *γάρ*) das in 17b stillschweigend vorausgesetzte Verhältnis zwischen dem Kreuz Christi und der *σοφία λόγου* nunmehr wie in einem thematischen Satze ausgesprochen wird. Wenn dieses Kreuz (beachte die nachdrückliche Wortstellung: *ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ*, cf Tt 2, 10 u. Blaß 161, 7) zum Gegenstand der Verkündigung wird, dann ist das so entstehende Wort vom Kreuze für diejenigen, die verloren gehen, Torheit, für diejenigen aber, die gerettet werden, — und mit frohem Nachdruck bezieht der Schreiber sich und seine Leser in diese Klasse ein [1]) — eine Gotteskraft. Vielfältige Erfahrung berechtigte den Apostel zu der Behauptung, daß jenes Wort auf gewisse Menschen keine andre Wirkung ausübt, [2]) als wie sie Torheit zu üben vermag, also sie zum Spott und zur Geringschätzung reizt, indem sie „keinen Verstand in ihr entdecken können“ (Rückert).[3]) Aber schon die andre Folge, die er mit dieser Wirkung verknüpft, nämlich das ewige Verderben, [4]) liegt so sehr über das, was das unmittelbare Leben zeigt, hinaus, steht so sehr nur dem Urteil des Glaubens fest, daß man schon daran sieht, daß Pl hier nicht bloß eine empirische Wirklichkeit, sondern eine prinzipielle Notwendigkeit konstatiert. Weil ihm feststeht, daß nur im Kreuze Christi das Heil ist, darum kann es für ihn auch gar nicht anders sein, als daß da, wo die Botschaft vom Kreuze als Torheit wirkt, das Verderben stattfindet. Indem er aber — ersichtlich einem Verlangen gegenüber, das auf falsche Weisheit gerichtet und daher in Gefahr ist, vom Ev als einer unzulänglichen Weisheit sich nicht voll befriedigt zu erklären — es ausspricht, daß das Ev Torheit ist, daß es aber diese Wirkung auf die Unseligen ausübt, zieht er zugleich mit gewaltiger Hand jenes Verlangen von seinen falschen Wegen zurück.[5]) Nur auf Kosten

---

[1]) *ἡμῖν* fehlt in westlichen Zeugen und bei Marcion, der übrigens *δύναμις καὶ σοφία θεοῦ* gelesen zu haben scheint; aber es ist gerade für die vorliegende Stelle sehr charakteristisch. Daß in Citierungen das zweite Kolon des Satzes durch Weglassung des *ἡμῖν* verallgemeinert wurde, ist sehr begreiflich, schon um der Parallele mit dem ersten Kolon willen.

[2]) Nicht Dativ des Urteils ist *τοῖς ἀπολλυμένοις* und *τοῖς σωζομένοις* (de Wette), als ob gesagt wäre, daß nach der Anschauung der Verlorenen und der Geretteten das Ev jenes oder dieses sei; sondern der Dativ bezeichnet den Gegenstand, an welchem sich die im Prädikate ausgedrückte Wirkung vollzieht; erst so kommt der Gedanke zu seiner vollen Tiefe.

[3]) Daß *μωρία* auf den Inhalt der Christusverkündigung geht, ergibt sich hier durch den Zusammenhang ganz von selber.

[4]) *ἀπόλλυσθαι* im Sinne des Verderbens in der Gottesferne oder unter dem Zorne Gottes, der den ganzen Menschen nicht sowohl dem Untergang als dem völligen Elend überliefert. Cf LXX Ps 1, 6; 9, 3; 36, 20. — Mt 10, 28; Jo 3, 16; Rm 2, 12; I, 15, 18; II, 2, 15; 4, 3; 2 Th 2, 10.

[5]) Das logische Verhältnis der Torheitswirkung des Ev und der Verderbensfolge läßt Pl hier ganz unbestimmt. Es ist ihm, wie auch in der

des Heils kann der Weisheit der Welt eine Bedeutung zugemessen werden, welche mit dem ernsten Inhalt des Ev sich nicht verträgt. Hatte Pl aber so den schon in 17b enthaltenen Gedanken durch die Aufnahme des vielsagenden *τοῖς ἀπολλυμένοις* näher präzisiert, so konnte er, wenn er die Stellung des Ev in der Welt nicht unvollständig und mißverständlich und in einer gerade für K gefährlichen Einseitigkeit beschreiben wollte, gar nicht umhin, jener tragischen Tatsache die an die Seite zu stellen, die v. 18b benennt. Es gibt noch eine andre Wirkung dieses der Welt so verächtlichen Ev: als Kraft, was noch mehr ist als Weisheit, nämlich in Bewegung setzende, Veränderungen, reale Wirkungen, kurz ein Neues hervorrufende Macht und zwar als Gotteskraft, also als Wirkungsmittel dessen, in dem alle Lebensmacht enthalten und alles Heil begründet ist, erweist es sich an denen, die gerettet werden. Dies ist die Antithese, in welcher Pl den großen, die Seele zugleich mit Zittern und Freude erfüllenden Gedanken erschöpft.

[**1, 19**] Durch ein Schriftwort unterbaut er denselben zuerst mit der Autorität der göttlichen Offenbarung. In der atl Schrift autoritative Kundmachung Gottes zu ehren gehörte ja überall zu den grundlegenden *παραδόσεις* (11, 2), die zu beobachten die werdenden heidenchristlichen Gemeinden angeleitet wurden. In Jes 29, 14 nun verkündigt Gott zur Zeit des Hiskia in bezug auf die politischen Kunstgriffe und heimlich angesponnenen schlauen Pläne, mit denen die Räte des Königs der assyrischen Gefahr zu entgehen hofften, daß er mit dem Volke noch wundersam umgehen und, um es durch letzte große Heilstaten ans Ziel zu bringen, so mit ihm handeln werde, daß die Weisheit jener Klugen wird untergehen und sich verbergen müssen (וְאָבְדָא חָכְמַת חֲכָמָיו וּבִינַת נְבֹנָיו תִּסְתַּתָּר; LXX mit verändertem Subjekt: *ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν κρύψω*). Pl folgt hinsichtlich des Subjekts den LXX, setzt aber für *κρύψω ἀθετήσω*, wohl weniger infolge eines Gedächtnisfehlers, als weil bei verändertem Subjekt *ἀθετήσω* besser den Sinn des Urtextes trifft als das buch-

---

zweiten Satzhälfte, nur zu tun „um das Übereintreffen der beiden Gegensätze, daß aus dem einen und selben Menschengeschlechte die einen umkommen, die anderen Rettung finden, und daß das ein und selbe Wort des Kreuzes eine Torheit ist und göttliche Macht" (Hofmann). In bezug auf Prädestination ist die Stelle also neutral (gegen Rückert). Gerade die Partizipia Präsentia drücken nur den tatsächlichen Stand der Dinge, nicht aber seine Unabwendbarkeit aus. *ἀπολλύμενοι* und *σωζόμενοι* sind solche, die schon dem Verderbens- oder Heilsgebiete einverleibt sind, so jedoch, daß das Verderben bzw. das Heil noch nicht an das letzte mögliche Ziel seiner Entfaltung gelangt ist, sondern immer erst auf dem Wege dorthin sich befindet. Die präsentische Form wird gewählt sein, um möglichst generell die Kategorie, die in Betracht kommt, nicht aber eine gewisse Summe derer, die zu dieser Kategorie gehören, zu bezeichnen.

stäblichere *κρύψω*. Mit gutem Grunde übernimmt Pl dieses Wort in seinen Zusammenhang. Denn jene falsche Politik ist ein Erzeugnis des gleichen glaubenslosen, nicht an Gott gebundenen Denkens, wie es die Überzeugungen derer sind, denen das Wort vom Kreuze Torheit ist. Die Beschämung daher, welche Gott der ersteren antut, ist — nicht dem ursprünglichen Sinne dessen, der sie zu verkündigen hatte, wohl aber dem inneren Gesetz der Dinge nach — eine Weissagung darauf, daß Gott die falsche Weisheit der Welt überhaupt und an ihrem entscheidenden Punkte treffen und vernichten wird.

[**1, 20a**] Mit triumphierendem Ton (cf 15, 55; Rm 3, 27; 8, 32 ff.) schließt sich daran in v. 20 die Frage: wo ist ein Weiser, wo ein Schriftlehrer, wo ein Wortfechter dieser Weltzeit? Daß damit Pl dem Weissagungswort der Schrift die es bestätigende Wirklichkeit und Gegenwart gegenüberstelle, sprechen schon Ambrosiaster und Chrysostomus aus. Aber in dem Sinn, daß innerhalb der christlichen Gemeinde sich kein Vertreter jener Klassen von Menschen finde, greift die Frage dem in 26 ff. zu erörternden vor und streitet auch mit der dortigen tatsächlichen Mitteilung; danach sind sie, wenigstens was ihre Person und den realen Schauplatz der Kirche anbetrifft, doch nicht so schlechthin unfindbar. Freilich werden sie sich hier nur kraft eines Bruchs mit ihrer bisherigen Weisheit einzufinden vermögen.[1]) Demnach könnte jene Frage dahin zielen, daß auf dem „idealen Schauplatz" (Schnedermann), auf dem das Kreuz Christi aufgepflanzt ist, oder „da, wo der Christ das Heil erlangt" (Hofmann), jene Weisen etc. nicht mehr vorhanden sind, d. h. daß die Sache, die sie vertreten, daß ihre Weisheit dort abgetan ist und nichts mehr gilt. Aber in diesem Sinne bildet die Frage selbst keinen Beweis für das in 19 Gesagte, weil sie die entsprechende Wirklichkeit nur voraussetzt und nicht aufzeigt, sondern nur eine Wiederholung desselben. Auffallend ist an jenen Fragen endlich der Ausdruck *γραμματεύς*, weil Pl sich sonst nie dieses an sich so geläufigen Wortes bedient hat. Deshalb dürfte es am geratensten sein, die Fragen als eine Fortsetzung des Citats von 19 mittels einer Reminiszenz zu verstehen, die sich auf das gleiche prophetische Buch bezieht. In Jes 19, 12 nämlich ergeht, nachdem über Ägypten geweissagt ist, daß die weisesten Ratschläge der Berater des Pharao dumm sein werden, die Frage: Wo sind denn deine Weisen? (אַיָּם אֵפוֹא חֲכָמֶיךָ, LXX: *ποῦ εἰσιν νῦν οἱ σοφοί σου.*) Und in Jes. 33, 18 wird der Friede geschildert, der, wenn der Schrecken der Assyrerzeit durch Gott abgetan ist, den Frommen und Guten zu teil werden wird. Sie werden dann

---

[1]) Danach Theodoret: *πάντας τούτους νενίκηκε τοῦ σταυροῦ τὰ κηρύγματα.*

staunend fragen, wo denn jetzt der Schreiber sei, der über den Tribut Buch führte, wo der, der das Geld abwog, wo der, der die Türme (der Stadtmauer) abzählte; denn alle diese lebendigen Beweise der Fremdherrschaft werden dann verschwunden sein (אַיֵּה סֹפֵר אַיֵּה שֹׁקֵל אַיֵּה סֹפֵר אֶת־הַמִּגְדָּלִים, LXX: *ποῦ εἰσιν οἱ γραμματικοί; ποῦ εἰσιν οἱ συμβουλεύοντες; ποῦ ἐστιν ὁ ἀριθμῶν τοὺς τρεφομένους;*). In beiden Fällen vergegenwärtigen die Fragen den Triumph Jahves und seines Volkes über die Weltmächte. Ohne Zweifel besteht auch ein Parallelismus der Situation für diese und die in 19 citierten prophetischen Worte. Gerade durch ihn mag in Pl, nachdem er Jes 29, 14 aufgenommen hatte, die Erinnerung an die verwandten Stellen erweckt worden sein, und er fügte dem Verheißungswort von dort als einen neuen Ausdruck dessen, was Gott mit den Größen dieser Welt vorhabe, jene den kommenden Sieg Gottes vorausverkündigenden Fragen an. Allerdings hat er sie zu diesem Zwecke kombiniert und überhaupt in freierer Weise gestaltet. Zwar daß er an die Stelle der *γραμματικοί* in LXX den *γραμματεύς* gesetzt, ist kein Beweis davon; denn es kann zunächst als ebenso korrekte Übertragung wie *γραμματικοί* von Pl irgend woher übernommen oder von ihm selber geschaffen sein (vgl. als Sachparallele LXX Ex 5, 6. 10. 14; 15, 19; sprachlich 2 Kö 8, 17; Esra 8, 25). Wohl aber ist der Schluß durch Aufnahme des *συνζητητής* nur eine ferne Anlehnung an das *συμβουλεύοντες* der LXX. Die Hinzufügung des *τοῦ αἰῶνος τούτου* endlich führt ganz über den Rahmen der atl Grundlage hinaus; aber sie vergewaltigt dieselbe nicht, sondern spricht hier nur ausdrücklich aus, was dort durch den ganzen Zusammenhang von selbst als Näherbestimmung gegeben ist. Den Willen Gottes, die Größen dieser Welt abzutun, findet Pl in diesen Triumphfragen des prophetischen Geistes und ergänzt durch sie die Schriftgrundlage,[1]) die er schon durch v. 19 seinem Hauptgedanken gegeben hat.

Ist nun 20a auch freies Citat, so bleibt doch zu fragen, welchen Sinn Pl mit demselben verbunden hat. Schon der Zusatz *τοῦ αἰῶνος τούτου* zeigt, daß Pl dabei nicht an die konkreten Personen gedacht hat, auf welche die Fragen ursprünglich gemünzt sind. Eben durch diesen Zusatz wird, was zunächst von einzelnen gelten mag, auf alle Weisen etc. übertragen, welche innerlich der gegenwärtigen, Gottes nicht habhaften, ihrer Entmächtigung und Aufhebung durch Christus entgegengehenden Weltzeit angehören; er ist deshalb als nachträgliche Näherbestimmung auch zu den beiden ersten Begriffen zu ziehen.[2]) Damit ist auch schon klar,

[1]) Als Citat betrachtet u. a. auch Ewald die Worte (aber auch 20b), aber „aus einem jetzt verlorenen Buche".

[2]) *ὁ αἰὼν οὗτος* (cf Cremer s. v.; Schürer II. 3. Aufl. S. 544f.;

daß jener Genitiv nicht etwa das Gebiet bezeichnen kann, auf welches sich das *συνζητεῖν* bezieht (Hieronymus: causarum naturalium scrutatores; Erasmus: indigator rerum naturae); er ist vielmehr qualifizierender Genitiv des Subjekts (nämlich des Eigentümers; cf 21 b und dazu das interpretierende *σοφοὶ κατὰ σάρκα* v. 26). Dann muß aber auch *συνζητητής* an sich schon einen vollständigen, keiner sachlichen Ergänzung mehr bedürftigen Begriff bilden: es bezeichnet also denjenigen, dessen Charakteristicum, auf welchem stofflichen Gebiet er sich auch immer bewegen möge, in dem steten, unruhigen, seinem Ziele immer fernen *συνζητεῖν* liegt. Bedeutet dieses bei LXX Neh 2, 4 sinnen, so bezeichnet es im NT das streitende Fragen, das zeternde Disputieren, bei welchem der Mensch mit andern (Mr 9, 14) oder mit sich selbst (Mr 9, 10) uneins ist und nun durch das Hin- und Herwerfen des Objektes in jenem Fragespiel darüber hinauszukommen sucht. Es ist also der Dialektiker, der Sophist, den Pl hier im Auge hat, der sich als Führer gibt, aber selber über Fragen und Wortemachen nicht hinauskommt. Auf die Wortweisheit, die v. 17 als Widerspiel der Kreuzespredigt bezeichnet hatte, fällt von hier aus ein bedeutsames Licht. Daß derartige Erscheinungen auf hellenischem Boden, dem klassischen Lande des philosophischen Disputierens, vor allem sich zeigten, ist nicht zu bestreiten; Pl müßte aber doch nicht durch die Schule der Rabbinen gegangen sein, wenn ihm nicht auch deren leidenschaftliche und zugleich unfruchtbare Disputiersucht hier vor Augen gestanden hätte, um so mehr, da er alsbald von dem gleichen Widerstand des Judentums wie des Hellenentums gegen das Kreuz Christi zu reden haben wird. Dann wird aber auch das vorausgehende Paar von Begriffen (*σοφός* und *γραμματεύς*) seinen Unterschied nicht auf dem ethnologischen Gebiete zu suchen haben, zumal da einerseits bei *σοφός* die atl Grundlage des Worts auch an die auf jüdischem Boden sich geltend machende ungöttliche Weisheit, andrerseits das ursprüngliche Äquivalent für *γραμματεύς* an heidnischen Gegensatz gegen Gottes

---

Zahn, Mt 463, 66) geht sprachlich auf LXX (עוֹלָם = *αἰών*) zurück und ruht sachlich auf der schon das AT durchziehenden Entgegensetzung der messianischen Endzeit und der Gegenwart (Jes 65, 17; 66, 22; 34, 4; 51, 6; *ὁ μέλλων αἰών* LXX Jes 65, 17?); unmittelbar entnommen ist der Begriff aber dem nachkanonischen und rabbinischen Sprachgebrauch mit seiner Unterscheidung des עוֹלָם הַזֶּה und עוֹלָם הַבָּא (cf 4 Esra 7, 42f.; auch Henoch 45, 4f.; 72, 1; 91, 16). Mit dem Unterschied der Zeiten (Mr 10, 30; Lc 18, 30; cf 1, 10, 11; Hb 9, 26) ist aber der der Qualität eng verbunden und tritt namentlich bei Pl lebhaft vor (Mt 13, 22; Lc 16, 8; Gl 1, 6; I, 2, 6. 8; II, 4, 4; 5, 17; Rm 12, 2; Eph 2, 2). *ὁ αἰὼν οὗτος* umfaßt also nicht bloß das einmal ein Ende findende, sondern das, was außerhalb des Bereichs des messianischen Heilswerks sich hält und liegt. Bengel: huius saeculi, quod totum est extra sphaeram verbi crucis.

Heilswerk zu denken anleitete. Beide Begriffe benennen also Vertreter ungöttlicher Richtung, ohne darauf zu reflektieren, welche etwa dem Judentum und welche dem Heidentum angehören (letztere Unterscheidung schon bei Ambr. und Chrysost.). So mag man denn wohl sachlich unterscheiden, daß *σοφός* ganz allgemein denjenigen bezeichnet, der sich auf die Dinge versteht, *γραμματεύς* aber ihn als den, welcher des auf sie bezüglichen Schriftwesens kundig, und *συνζητητής* als solchen beschreibt, der der Kunst mächtig ist, sie als gelehrten Gegenstand zu behandeln (Hofmann); sicher wollte Pl doch selber nicht solche Unterschiede betont wissen, sondern ihm gefiel die rhetorische Anhäufung verwandter (cf Zahn, Mt 437, 42) Begriffe (Rückert) als Mittel zu möglichst tiefem Eindrucke auf den Leser. Der Sinn der Fragen ist aber nunmehr durch den atl Ausgangspunkt klar bestimmt: der Voraussage von v. 19 folgen sie als weitere Gewähr göttlichen Willens in der Hinsicht, daß, wenn jenes *ἀπολῶ* sich erfüllen wird, dann auch die Weisen und alle ähnlichen Repräsentanten der gottfeindlichen Weltmacht spurlos werden abgetan sein.

b. Der Nachweis aus der allgemeinen Erfahrung 1, 20b—25. [**1, 20b**] Mit einem, den durch das Citat hervorgerufenen Frageton fortsetzenden Hinweis auf die tatsächliche, jetzt erkennbare Wirklichkeit beginnt Pl zu zeigen, wie sich jene göttliche Absicht erfüllt habe. Er umfaßt zunächst die v.v. 20b—25; das Asyndeton zwischen 20a und b aber verstärkt den Nachdruck, mit welchem jener Nachweis jetzt eintritt. So kann also Pl triumphierend wie der Prophet fragen, ob denn die Zukunft, von der jener geredet hat, nicht schon Wirklichkeit geworden ist, da doch Gott tatsächlich (cf den an betonter Stelle stehenden Aorist) die Weisheit der Welt[1]) zur Torheit gemacht hat, ein Gedanke, der schon durch den Zusammhang mit dem Citat in v. 19 zur Genüge bestimmt ist. Denn die Vernichtung, die dort der Weisheit der Welt widerfährt, besteht darin, daß Ratschläge, die von ihren Urhebern als höchste Weisheit ersonnen waren, durch den tatsächlichen gottgeordneten Gang der Dinge sich als das erweisen, was sie schon ursprünglich waren, aber nicht zu sein schienen, als verfehlt und als Torheit. Nur wenn zwingende Gründe sprachlicher Art vorlägen, dürfte man sich für die Erklärung von 20b dieser Nötigung des Zusammenhangs entziehen. Nun aber wird *μωραίνειν* in dem hier geforderten Sinne schon durch LXX Jes 44, 25 R (AB und S *μωρεύων*) und 19, 11 belegt.[2]) Da ferner in dem Bisherigen *σοφία* nicht als Erkenntnis-

---

[1]) *τούτου* nach *κόσμου* scheint seine vielfache Hereinnahme in den Text der unwillkürlichen Nachwirkung des *τοῦ αἰῶνος τούτου* zu verdanken.

[2]) Mit persönlichem Objekt steht es allerdings LXX 2 Kö 24, 10;

organ, sondern als der der natürlichen Welt eigene Erkenntnisinhalt gebraucht ist, so ist die von Hofmann durchgeführte Erklärung: „er hat sie erkenntnisunfähig gemacht“ nicht aufzunehmen; zumal da in diesem Falle ein dem Zusammenhang doch fremder Gedanke an göttliche Verblendung und Verstockung hereingebracht würde und andrerseits das, worauf sich dann die gottgewirkte Erkenntnisunfähigkeit der Welt beziehen müßte, nämlich das Heil in Christo, von Pl gerade nicht als Gegenstand der Erkenntnis, sondern des Glaubens betrachtet wird. Den bisherigen objektiven Ertrag der weltlichen Weisheit also charakterisiert Pl auf Grund eines Urteils, das Gott über ihn gesprochen hat;[1]) nicht aber spricht er die Impotenz weltlicher Erkenntnis gegenüber dem Neuen nunmehr von Gott Geoffenbarten aus. Nicht daß sie nichts mehr vermögen soll, sondern daß sie, weil sie nichts vermochte, nichts gilt, ist das Urteil, das Gott vollzog. Durch den Genitiv *τοῦ κόσμου* endlich wird die Weisheit, die davon betroffen wird, zugleich hinsichtlich ihres Umfangs und ihrer Art charakterisiert; nicht einzelnen besonderen Erscheinungen, sondern dem Gesamtertrag des ganzen hier in Betracht kommenden Lebens und Ringens und Schaffens der Menschheit, das bei aller Verschiedenheit im einzelnen doch eine Einheit bildet, widerfuhr jenes *μωρανθῆναι*; und es widerfuhr ihm, weil das Subjekt dieses Ertrages die Welt, d. h. die im Gegensatz zu Gott stehende Menschheit ist, die mit dem, was sie ist und hat, vor Gott nicht besteht.

[**1, 21**] Sein Werk an der Weisheit der Welt hat Gott aber nicht durch ein Wort, sondern durch eine tatsächliche Veranstaltung getan. Indem v. 21 diese ausführlich benennt, gibt er sich als notwendige Erläuterung von 20b zu erkennen. Dem entspricht das erklärende „nämlich“ an seiner Spitze. Von der Erkenntnisunfähigkeit der Welt ist hier allerdings die Rede; aber indem sie nicht als Inhalt, sondern als Voraussetzung dessen, was Gott der Welt und ihrer Weisheit angetan hat, behandelt wird, bestätigt v. 21 schon von vornherein das eben gewonnene Verständnis von 20b. Ja genau genommen ist auch hier die Erkenntnisunfähigkeit nicht als Untauglichkeit des Organs, sondern als Mangel entsprechender Ergebnisse des Erkennens gemeint. Denn dies ist der eine Teil der Wirklichkeit, um die es in 21 zu tun ist: Auf dem Gebiete der Weisheit Gottes erkannte die Welt doch Gott durch die Weisheit nicht. Klar und einfach, aber tragisch einfach ist also der Ertrag des Weltlebens. Mochte die Welt auf ihrem Gang durch die Jahrhunderte, in der Entfaltung der ihr

---

Jer 10, 14 = „jem. zum Toren machen“ im Sinne von „ihm die Erkenntnis, bzw. die Erkenntnisfähigkeit wegnehmen“; so auch Rm 1, 22.

[1]) Chrysost.: *μωρὰν ἔδειξεν οὖσαν πρὸς τὴν τῆς πίστεως κατάληψιν.*

eingebornen Kräfte auf der Stufenleiter der Erkenntnisse fortschreiten, in welche Höhen und bis zu welchen Fernen sie immer konnte, gerade den Gegenstand der Erkenntnis, an dessen Erfassung schließlich alles lag, weil er die Lösung der letzten Rätsel und der Inbegriff alles Heils ist, gerade Gott erkannte sie nicht. Die emphatische Stellung von *τὸν θεόν* am Schlusse des Vordersatzes drückt den hier ausgeführten Gegensatz stillschweigend aus. Zugleich steht aber dieses schließende *τὸν θεόν* im Gegengewicht zu dem die Aussage eröffnenden *ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ*. Man möchte sogar fast von demonstrativischer Kraft sprechen, mit der *τόν* auf diesen Anfang zurückweist: den Gott, der doch in und mit seiner Weisheit der Welt ein Gebiet dargeboten hatte, auf dem sie sich ihm nähern sollte, der sich ihr also erkennbar gemacht hatte, den erkannte sie nicht. Verloren geht diese innere Feinheit des Gedankens und Ausdruckes, wenn man unter der *σοφία τοῦ θεοῦ* eine weisheitsvolle Fügung der Weltentwicklung durch Gott versteht, welche es darauf abgesehen hatte und vermöge deren (*ἐν*) es bewirkt wurde, daß die Welt Gott nicht erkannte (Rückert). Diese Erklärung stritte aber auch mit dem Artikel (*ἐν τῇ σοφίᾳ*), da doch die Weisheit Gottes nicht darin aufgeht, jenes Ergebnis herbeigeführt zu haben, und mit der Präposition; denn „ein derartiger Gebrauch des *ἐν* (von der wirkenden Ursache) ist nur denkbar, wo das damit Eingeführte dem Handelnden selbst zur Verwirklichung dessen dient, was er tut oder zuwege bringt" (Hofmann). Die Stellung von *ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ* an der Spitze beweist ferner, daß es nicht als Näherbestimmung zu einem einzelnen Satzglied, sondern zur Gesamtaussage genommen sein will.[1]) Dann muß es die Grundlage, auf der, die Sphäre, in welcher, oder — den sprachlichen Parallelen aus 1 Jo 2, 3. 5; 3, 16. 19. 24; 4, 2. 13; 5, 2 vielleicht noch angemessener — das Kriterium benennen, an welchem die Welt jenes negative Ergebnis erzielt hat, während es ihr doch als wirkliches Kriterium, d. h. als Mittel zur Erkenntnis gegeben war. *Σοφία τοῦ θεοῦ* bezeichnet demnach die Gesamtheit derjenigen Betätigungen Gottes, durch welche er sein Vermögen, Dinge zweckmäßig zu ordnen, klug und rechtzeitig zu handeln, nicht überhaupt, sondern in einer der Welterfahrung und dem Welterkennen zugänglichen Weise bewährte (cf Prov 8, 21 ff.;

---

[1]) Schon deshalb ist auch Mosheims Erklärung ausgeschlossen; danach wäre „Gott in seiner Weisheit erkennen" soviel wie „die Weisheit Gottes, nämlich den weisen Rat Gottes zur Seligkeit der Menschen" erkennen. Da müßte also *ἐν τῇ σ. τ. θ.* ganz zu *τὸν θεόν* gezogen werden. Zu unerträglichem Pleonasmus führt J. Lightfoots Auffassung, wonach *τοῦ θεοῦ* Gen. obj. sein soll „Weisheit (nämlich der Menschen) von Gott"; eine solche Genitivverbindung ist aber auch sprachlich unmöglich. Calvin hilft sich am einfachsten; er liest *ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ* mit Beziehung des *αὐτοῦ* auf *κόσμος*.

3, 19 f.; Hiob 28, 24 ff.; Jer 10, 11; 51, 15; Sap. Sal 10). Die Schöpfungswelt mit ihrer auch dem natürlichen Auge wahrnehmbaren Harmonie (Rm 1, 19) und das Leben der Geschichte, das doch eine auch dem allgemeinen Geist und Gewissen vernehmliche Sprache redet (Rm 2, 12 ff.), sind die Stätten dieser Selbstkundmachung Gottes (cf AG 14, 17 und 17, 24 ff). Freilich könnte man fragen, ob dieser Begriff durch den ganzen Zusammenhang an vorliegender Stelle nicht viel zu wenig vorbereitet gewesen sei, um wirklich verstanden zu werden; aber einerseits war durch den Begriff der Weisheit der Welt, die zwar irrlichterte, aber doch auf eben diesem Gebiete irrlichterte, dasselbe schon in den Gesichtskreis der Leser gerückt; andrerseits wurde die *σοφία τοῦ θεοῦ* durch den unmittelbar nachher mit voller Schärfe einsetzenden Begriff der *μωρία τοῦ κηρύγματος* für den ersten und für den gegenwärtigen Leser vollkommen ausreichend beleuchtet.[1])

Wenn Pl dem von ihm so bestimmt gefaßten Begriff der Weisheit Gottes fast unmittelbar den Ausdruck *διὰ τῆς σοφίας* folgen läßt, so ist es verwunderlich, daß der hier den Inhaber oder die Art der jetzt gemeinten Weisheit nicht auch bestimmt benennt. Man kann daraus einmal folgern, daß ihm diese Bestimmung durch die Umgebung genügend gesichert war. Dann kann es aber, da bloße Wiederaufnahme von *ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ* am allerwenigsten einem Satz von solcher knappen Schwere aufzubürden ist, nur auf die Weisheit der Welt bezogen werden. Man wird aber auch dies daraus zu entnehmen haben, daß es Pl nicht darauf ankam, hier den Inhaber dieser Weisheit dem Inhaber der erstgenannten entgegenzusetzen, also auch nicht darauf, einen exklusiven Gegensatz dieser und jener *σοφία* auszusagen. Dann ergibt sich, daß *διὰ τῆς σοφίας* nicht etwa als das das „Nichterkennen" herbeiführende, also schon damit als widergöttlich charakterisierte Mittel gemeint sein kann (so schon Ambros.[2]); Billroth). Was die Präposition also ohnehin nahelegt, das ergibt sich auch auf diesem Wege: die Weisheit meint Pl, welche dem Menschen als Mittel hätte dienen

[1]) Schon Tertullian versteht in diesem Sinne unter *σ. τ. θ.* die sapientia operum, bzw. für die Juden (darüber zu 22) die sapientia scripturarum. Chrysost.: *τῇ διὰ τῶν ἔργων φαινομένῃ σοφίᾳ, δι' ὧν ἠθέλησε γνωρισθῆναι.* Die Beziehung auf das Leben der Geschichte blieb namentlich der altkirchlichen Theologie, ihrer Eigenart entsprechend, ferner. Calvin: Hic mundus theatri instar, in quo nobis Dominus conspicuam gloriae suae figuram exhibet. Osiander: Der höheren Welt- und Naturanschauung stellt die göttliche Weisheit in ihrem Spiegel, der Welt, ein göttliches System von Gesetzen und Zwecken dar, das als Stoff und Prototyp für die Systeme suchende und bildende Weisheit, als Anleitung zur höchsten Erkenntnis dienen sollte.

[2]) Unicam maiestatem eius figmentis dederunt vel elementis dissimulantes de eo, per sapientiam carnis putantes haec debere coli, quae videntur.

können, an seiner Weisheit Gott selber zu erkennen. Auch hier wird aber *σοφία* nicht als Erkenntnisorgan,[1]) sondern, wie sonst, als Frucht und Ergebnis des Erkennens zu nehmen sein (cf Mt 13, 54; Mr 6, 2). Der von der Menschheit gewonnene Weisheitsbesitz hinsichtlich der ihrem Urteil zunächst unterliegenden Gebiete hätte, recht verwendet, organisch ausgebaut, von Irrtümern gereinigt, ihr dazu dienen können und sollen, an der in der Welt wahrnehmbaren Gottesweisheit sich zur Erkenntnis des Höchsten, Gottes selber, emporzuschwingen. Daß das Gegenteil geschah, kann Pl behaupten, ohne damit die mannigfaltigen Spuren der Gottesahnung und Gottessehnsucht oder auch der philosophischen Annäherung an den Gottesbegriff zu bestreiten. Denn die Gotteserkenntnis, die er meint, ist eine innere, umfassende, ihr Objekt nicht nur theoretisch durchdringende, sondern praktisch sich aneignende, eine persönliche Beziehung stiftende Aufnahme des höchsten Gutes und persönlichen Gottes in den denkenden Geist (cf 8, 3; 13, 12; Rm 8, 29; 11, 2). Die gab keine Mythologie, keine Philosophie, kein Mysterienkultus der alten Welt.[2])

[**1, 21 b**] Als ebenso unfähig also hat sich die Welt mitsamt ihrer Weisheit gegenüber ihrem höchsten Lebensinteresse erwiesen, wie die politische Klugheit der Ratgeber Hiskias gegenüber den Existenzfragen des israelitischen Staates (v. 19). Nun hat Gott auch gehandelt, wie damals, und sie, die sich dünken ließ, Weisheit zu sein, zu dem gemacht, was sie mit der Mangelhaftigkeit ihres Ergebnisses ihrer innersten Natur nach ist, dadurch, daß „er sich's gefallen ließ, durch die Torheit der Predigt zu retten die Glaubenden". Einer Rettung aus dem Verderbensstand der Gottesferne bedurfte die Welt. Aber für sie hat Gott einen allem früheren entgegengesetzten Weg eingeschlagen. Denn vermittelst einer Torheit geschieht sie, also in einem Verfahren, das seinem Zwecke gerade entgegengesetzt ist oder scheint, nämlich durch die Torheit, welche den Inhalt des *κήρυγμα* bildet. So nämlich ist dieser Genitiv zu verstehen, nicht aber von einer

[1]) Kraft zu handeln, Erkenntnis also in Tat umzusetzen, aber nicht Kraft zu erkennen ist *σοφία* Lc 21, 15; Kl 1, 28; 4, 5.

[2]) Recht zur Beleuchtung des vorgetragenen Verständnisses namentlich hinsichtlich der Beziehung zwischen *ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ* und *διὰ τῆς σοφίας* kann — als Einzelbeispiel — dienen, was Neander z. d. St. über die Weltanschauung des älteren Plinius bemerkt: „So geht durch die Werke d. ä. Pl. eine hohe Bewunderung des Geistes in der Natur, eine tiefe Ergriffenheit von der Macht und Herrlichkeit der Schöpfung hindurch; aber die Anerkennung eines lebendigen und persönlichen Gottes liegt ihm fern, und so gereicht ihm dies Gefühl der Göttlichkeit der Natur nur zur Verzweiflung; der Mensch ist ihm ein regsameres Geschöpf als alle anderen, aber auch ein um so unseligeres durch die Unendlichkeit seiner Bedürfnisse. Ihm, dem die Furcht die Götter erzeugt hat, würde das Wort vom Kreuze auch eine Torheit gewesen sein."

Torheit, welche das κήρυγμα an sich trägt, da doch die Predigt zwar Rettung der Welt bringt, dies jedoch nur insofern, als sie die Botschaft von einer in dem σωτήρ schon vollzogenen Begnadigung der Menschheit ist, die sie nur weitergibt, nach deren Inhalt allein also auch ihr Wesen sich bestimmt. Indem die Auswirkung dieser Torheit sich dadurch vollzieht, daß sie zum Inhalt eines κήρυγμα wird, wird sie schon deutlich charakterisiert; denn wenn κήρυγμα (von einer anvertrauten Botschaft LXX 2 Chr 30, 5; 1 Esr 9, 3; Prov 9, 3; von der prophetischen Verkündigung, also der Gottesbotschaft Jon 3, 2 cf Mt 12, 41; Rm 16, 25; I, 2, 4; 15, 14; 2 Tm 4, 17; Tt 1, 3) den autoritativen und öffentlichen, den objektiv gegebenen Charakter seiner selbst betont, so ist es und als Voraussetzung dafür auch sein Inhalt ein nicht durch das menschliche Erkennen oder menschliche Tat hervorgebrachter. Dieser Ausschaltung der menschlichen Leistung entspricht, daß jene Rettung auch nicht den zu irgend welcher Stufe der Erkenntnis vorgedrungenen, sondern den Glaubenden widerfährt, denen also, die das, was Gott an ihnen und für sie tut, in herzlicher und demütiger Zuversicht ergreifen und bejahen. So gibt sich schon an jenem und an diesem Moment der von Gott gewählte Rettungsweg als Torheit zu erkennen; er knüpft ja gar nicht an das in der Welt schon vorhandene (σοφία τοῦ κόσμου), nicht an ihre eigenen Lebenstendenzen (γιγνώσκειν), ja nicht einmal an das ihr vordem schon gegebene (σοφία τοῦ θεοῦ) an. Wie wird da etwas auf ihm erreicht werden! Der ganze seltsame Umfang dieser Torheit wird aber dann noch zu Tage kommen, wenn (in 22) ihr Inhalt vollends entscheidend benannt wird. Sie heißt aber Torheit, nicht bloß, weil sie verkehrten Beurteilern so erscheint, sondern weil sie — immer natürlich nicht absolut, sondern in gewissem Betracht — es wirklich ist; denn sie setzt sich nicht nur der Weisheit der Welt als etwas Fremdartiges gegenüber,[1]) sondern sie ist auch der in der geschaffenen Welt niedergelegten Weisheit Gottes gegenüber heterogen.[2]) *διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος* tritt also einerseits dem *ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ*, andrerseits dem *διὰ τῆς σοφίας* des Vordersatzes gegenüber; nach letzterer Richtung aber ergänzt Pl

---

[1]) Calvin: Et sane alioqui humanae rationi absurdim nihil est quam audire Deum mortalem, vitam morti obnoxiam, iustitiam peccati similitudine obtectam, benedictionem subiectam maledictioni, ut eo modo redimantur homines a morte et beatae immortalitatis participes fiant, ut vitam adipiscantur, ut abolito peccato regnet iustitia, ut mors et maledictio absorbeatur.

[2]) Bengel: Deus cum homine perverse agit per contraria, ut homo se abneget ac Deo gloriam reddat per fidem crucis. Noch bestimmter Hofmann: Des gekreuzigten Christus Sichtbarkeit ist das Widerspiel einer Wahrnehmbarmachung jenes unsichtbaren Wesens Gottes, welches er in der Schöpfung geoffenbart hat.

den Gegensatz durch *τοὺς πιστεύοντας*. So hat Gott also dem, womit die Welt außer Christo das Verhältnis ihres Geistes zu Gott zu bestimmen vermochte und suchte, auf allen Punkten das volle Gegenteil gegenübergestellt und, indem er an letzteres die Rettung geknüpft hat, das erstere zur Torheit gemacht. Das war eine Rache, wenn man so will; aber eine ebenso gnädige Rache, wie sie Gott einst durch Jesaja verhieß, da ja die Vereitelung jener falschen politischen Wege letzlich zum Heil des Volkes gedeihen sollte. Als Tat seines freundlichen, gnadenreichen Willens bezeichnet darum auch Pl durch *εὐδόκησεν* die Rettungsveranstaltung Gottes (Gl 1, 15; Eph 1, 5. 9; Phl 2, 13).

Der Tatbeweis für das in 20 b als Erfüllung der Weissagung Behauptete *ἐμώρανεν* ist also geführt. Wollte Pl ihn noch vervollständigen, so mußte er die Torheit noch genauer bestimmen, welche als Inhalt einer Gottesbotschaft die Rettung der Welt ist. Das geschieht denn auch in 22 ff.[1]) [**1, 22**] Dadurch aber, daß Pl hier auch nochmal auf die Voraussetzungen zurückgreift, denen diese Torheit sich entgegenstellt, tritt die Periode in das Verhältnis einer erläuternden Rekapitulation zu der ganzen Aussage von 21, was durch das begründende *ἐπειδή* an ihrer Spitze auch sprachlich angedeutet ist. Als ein aus zwei gleichgeordneten, durch *δέ* einander entgegengesetzten Hauptsätzen bestehendes Ganze müssen nämlich 22—24 genommen werden.[2]) Ob der *κόσμος*, von dem v. 21 ein so klägliches Ergebnis seiner Arbeit behauptete, auch die Juden einschließe, ist vielfach erörtert worden; v. 22 hätte aber den Zweifel entbehrlich machen können. Denn hier wird in der Wiederaufnahme das eine Subjekt von 21 in seine zwei wesentlichen Glieder zerlegt. Allerdings hatten die Juden nicht bloß die *σοφία τοῦ θεοῦ* in dem oben beschriebenen Sinne, sondern auch

---

[1]) Zum Texte sei bemerkt, daß lateinische und griechische Abendländer in Übereinstimmung mit Marcion *καί* vor *σημεῖα* weglassen; da seine Anwendung hier auf einer gewissen Ungenauigkeit des Ausdrucks beruht, so wurde es gewiß leichter aus einem Texte, der es darbot, ausgelassen, als in einen, der es nicht las, eingefügt. — Der (von Weiß bevorzugte) Singular *σημεῖον* ist gering bezeugt und sachlich unzutreffend. „Die Veränderung mag dadurch entstanden sein, daß man es auffallend fand, das Verlangen nach Wundern überhaupt von dem Apostel zurückgewiesen zu sehen" (Neander). — In 23 ist die LA *ἔθνεσι* an Stärke der Bezeugung in jeder Hinsicht *Ἕλλησι* weit überlegen (Bem.: Theodoret, den Tischendorf als Zeugen für *Ἕλλησι* anführt, liest zwar so im Kommentar und zu Gl 5, 11; aber zu Jes 49, 7. Epist. 146 p. 1034 Sirm. u. Dial. 2 p. 307 Garn. *ἔθνεσι*).

[2]) Die Versuche, mit *δέ* einen Nachsatz zu einem durch *ἐπειδή* eingeleiteten kausalen Vordersatz zu beginnen (Meyer), konnten nicht durchdringen; weniger das *δέ* im Nachsatz, als das Asyndeton gegenüber 22, namentlich aber das so entstehende gänzlich unlogische Verhältnis zwischen vermeintlichem Grund und Folge spricht gegen ihn.

eine die *μωρία τοῦ κηρύγματος* vorausnehmende gesetzgebende und heilverheißende Prophetie; soweit sie an diese sich hielten, standen sie auch in der Gemeinschaft Gottes, gehörten also nicht zu dem *κόσμος*, der Gott nicht erkannte. Aber Pl rechnete hier mit den Juden nicht wie sie früher gewesen waren, sondern wie sie damals waren und wie sie in ihrer Mehrheit, als nationale Gesamtheit waren; als solche gehörten sie aber, wie ihr Verhalten gegen Jesus zeigte (2, 8), jener Welt tatsächlich an. Ja, Pl hatte ein um so größeres Recht dies zu sagen, je mehr die Juden in den letzten Jahrhunderten ihrer Entwicklung sich auch der spezifischen, nämlich der prophetischen Grundlage ihres Eiferns um Gott entzogen und das Heilsverhältnis, zu welchem Gott sich ihnen erbot, auf die Stufe des schöpfungsmäßigen Verhältnisses zwischen Gott und der Welt, also der *σοφία τοῦ θεοῦ* im Sinne von 21, herabminderten, wie das die apokryphische und außerkanonische Literatur des Judentums zeigt. Ein unscheinbarer sprachlicher Umstand bestätigt diese Erklärung und wirft zugleich ein besondres Licht auf das Verhältnis von 22 zu 21 a. Indem Pl die beiden Glieder des ihm vorschwebenden einheitlichen Subjekts durch *καί* — *καί* verband, mußte er eigentlich beabsichtigen, sie auf ein einheitliches Prädikat zu beziehen, das von beiden zugleich gälte. Statt dessen tritt aber jedem der Glieder des Subjekts ein besonderes Prädikat an die Seite. Dann muß aber dem Pl wenigstens innerlich eine einheitliche Aussage zur Hand gewesen sein, die er alsbald nach der möglichen Verschiedenheit ihres besonderen Inhalts für jene Subjekte zerlegte. Dieselbe ist dann ebenso in dem *οὐκ ἔγνω* von 21 a gegeben, wie das Doppelsubjekt von 22 dort durch *ὁ κόσμος* vorbereitet war. Daß also die Welt es nicht zur Gotteserkenntnis gebracht hat, beweist sich daran, daß einerseits die Juden Zeichen begehren, andrerseits die Hellenen Weisheit suchen. Zeichen sind äußere Beglaubigungen durch besondre Machterweise; wessen auf Gott gerichtetes Wesen darin aufgeht, daß er solche verlangt, zunächst von dem Gesandten Gottes, damit aber von dem Höchsten selbst, der zeigt, daß er schauen will, anstatt zu glauben und zu hoffen, daß er die Beziehung zwischen Gott und ihm als wahrnehmbare haben will, daß er das Wesen eines auf Gott gerichteten Lebensstandes in sichtbaren und zeitlichen Gütern sucht, nicht aber im Geistigen oder Geistlichen. Derart waren die Juden (Mt 12, 38 f.; 16, 1. 4; Jo 4, 48); nicht daß sie ein bestimmtes Einzelzeichen erwarten,[1] sondern daß sie überhaupt ihr religiöses Verhältnis auf das Begehren von Zeichen gründen, war für sie bezeichnend. Es erwuchs ihnen diese Stellung

[1] Eichhorn (nach der Lesart *σημεῖον*): einen weltlichen Messias Mosheim: wunderbare Rettung Jesu vom Kreuzestod.

aus der Verarbeitung, welche sie mit der ihnen zu Gebote stehenden Weisheit der ihnen sich erbietenden Gottesweisheit angedeihen ließen. Aber indem der Ertrag davon ein fundamentaler Irrtum hinsichtlich Gottes und seines Verhältnisses zum Menschen war, bestätigt sich, daß das in 21a von der Welt Gesagte durchaus auf sie zutrifft. Nicht ein von Gott auf Grund seiner Verheißungen verlangendes Begehren, sondern ein in eigner Kraft geschehendes Suchen[1]) charakterisiert den Hellenen, d. h. wie 23b zeigt, ihn als den Repräsentanten der Völkervielheit überhaupt,[2]) in welchem deren naturwüchsige Art am deutlichsten sich enthüllte. Was sie aber suchen, ist Weisheit, entsprechend dem ganzen Zusammenhang hier nicht die praktische Lebensklugheit, sondern das erkenntnismäßige Verständnis der Dinge.[3]) Sie unterlagen damit ihrerseits dem fundamentalen Irrtum, als ob in solchem theoretischen Besitze das Verhältnis des Menschen zum Göttlichen sein Wesen habe. Auch bei ihnen war das der Ertrag der geistigen Betätigung, deren objektive und subjektive Grundlagen in 21a generell genannt waren. Auf dem heidnisch-hellenischen Gebiete bewährte sich also dem Blicke des Pl an dem einseitigen und ziellosen Suchen nach solcher Weisheit die Gottesunkenntnis, die er in 21 von der ganzen Welt ausgesagt hatte. Die natürliche Eigenart und die geschichtliche Stellung beider Teile der Menschheit ist auch an dem so beschriebenen Ergebnis zu erkennen. „Die Juden waren das Volk der Verheißung und des Glaubens; tiefe Demut, zuversichtlicher Glaube, sehnsüchtiges Hoffen und Harren treten in seiner ganzen Geschichte, soweit dieselbe eine normale war, allenthalben glänzend hervor. Dieses Volk erwartete nichts von eigner Kraft und Weisheit, alles von Gottes Hilfe; es war also auf Wunder hingewiesen. Das Heidentum dagegen hatte den Beruf, die natürliche Seite des Menschen auszubilden; in Kunst und Wissenschaft, in Kultur und weltlicher Bildung sich auszuzeichnen, mit dem natürlichen Licht der Vernunft die Weisheit zu suchen, darin lag seine Aufgabe“ (Bisping). Aber durch eine schmerzliche Verwirrung verwandelte sich die so angelegte Entwicklung ins Maßlose und Verkehrte, wurde zur Karikatur und das Ende war die Kluft der Unkenntnis, die sich zwischen Gott und der Welt dehnt.

---

[1]) Godet: Das Wunder kommt von Gott; man empfängt es. Das System ist die Frucht einer Arbeit, man sucht es.

[2]) Suicer: Hell. non regionis, sed religionis nomen (besser: der Weltanschauung). Pl lernte die Völkervielheit namentlich da kennen, wo sie unter dem Einfluß der hellenischen Kultur stand. Vgl. übrigens die interessante Notiz bei Wolff: Proverbium apud Graecos erat teste Athenaeo: *θαύματα μωροῖς*; die Juden dagegen sollen das Sprichwort gehabt haben: Maledictus, qui aluerit suem et qui didicerit sapientiam Graecam.

[3]) Herodot 4, 77: *Ἕλληνας* (mit Ausnahme der Lakedämonier) *πάντας ἀσχόλους εἶναι πρὸς πᾶσαν σοφίην* (Wettstein).

[1, 23] Wie 21 a in 22, so wird nun zu 21 b durch 23 und 24 nachgewiesen, daß tatsächlich Torheit mittels einer Verkündigung durch die Welt geht, daß aber diese Torheit im Widerspruch zu ihrem eignen Namen wirklich Rettung gewährt. Der Schreiber des Briefes und seine Berufsgenossen selbst sind, wie das betonte *ἡμεῖς* hervorhebt, der lebendige Beweis davon als Boten und Herolde Gottes.[1]) Was sie verkündigen, ist ja Christus als einer, der gekreuzigt ist. Das artikellose Christus hier nicht als Eigennamen, sondern als Appellativum (einen Messias) zu nehmen, geht gegenüber dem sonstigen Gebrauche des Namens nicht an (1, 12. 17). Wohl aber zeigt der Mangel des Artikels auch bei der Apposition, daß nicht so sehr die individuelle geschichtliche Tatsache benannt, als die dadurch gegebene Beschaffenheit betont sein will. Sie ist auch in der Tat auffallendster Art. Wenn Gott Christum zum Inhalt einer Botschaft an die Menschheit macht, so ist damit doch gesagt, daß dieser Christus der Welt das werden soll, was ihr fehlt. Aber hebt diese Botschaft dies ihr Wesen nicht selber auf, wenn sie ihn als Gekreuzigten predigen muß? Ein Verbrechertod am Galgen, wie soll denn darin irgend welche Macht enthalten sein, daß es der Mühe lohnte, die Kunde davon durch die Welt zu senden? Natürlich geht die Predigt von Christus in der Botschaft von seinem Tode nicht auf. Aber diese bleibt doch ihr Angelpunkt, an ihr bestimmt sich auch die Stellung der Hörer. Den Juden ist ein gekreuzigter Christus notwendigerweise ein Ärgernis, d. h. Reizung zum Unglauben;[2]) denn solcher Tod ist alles eher als eines der *σημεῖα*, die sie zu begehren gewohnt sind, oder, wenn doch auch dieser Tod unter dem Gesichtspunkt des *σημεῖον* gewürdigt werden soll, ein Zeichen sicherlich davon, daß Gottes Fluch den so Getöteten getroffen hat (Gl 3, 13), auf jeden Fall also das äußerste Gegenteil jener sichtbaren und irdischen Machtbeweise und Machtwirkungen, die ihnen für Gottes Werke kennzeichnend waren, so sehr, daß sie nur von diesem Tode zu hören brauchten, um alsbald zu wissen, wie sie sich zu jener Person zu stellen hätten; sie ahnten in dem Gekreuzigten instinktiv das Widerspiel alles dessen, was ihnen als Juden

---

[1]) Zu *κηρύσσομεν* bemerkt Grotius: methodo potius historica quam philosophica non rationes afferimus, sed testimonium de re conspecta.

[2]) *σκάνδαλον* (Nebenform für *σκανδάληθρον*, das Stellholz der Falle) ist in LXX der Anstoß, an welchem ein Blinder zu Fall gerät (Lev 19, 14), die Schlinge, welche fängt und zu Boden reißt (Jos 23, 13), das Anstößige, welches zu ablehnender Stellung nötigt (1 Kö 25, 31), die Verführungsmacht (Weish Sal 14, 11). Sein hebräisches Äquivalent ist Lev 19, 14 und 1 Kö 25, 31 מִכְשׁוֹל. Da Kreuz מַשְׁכָּל ist, so macht König, Stilistik 295, auf die Paronomasie zwischen der hebräischen Grundlage beider Wörter aufmerksam; vgl. die Alliteration zwischen *σκάνδαλον* und *σταυρός*.

κατ᾽ ἐξοχήν teuer war.[1]) Allerdings predigten die Apostel auch die Auferstehung des Gekreuzigten; aber das Ärgernis des Kreuzes ward dadurch dem Juden nicht weggenommen (Rückert, Schnedermann); denn solange er nur war, was er hieß, reichte ihm die Kunde vom Kreuze Christi auch vollständig aus, um die Auferstehungsbotschaft abzulehnen. Nicht Ärgernis in diesem Sinne, Verletzung ihrer religiösen Empfindung, wohl aber Torheit ist Christus als ein Gekreuzigter für die Griechen oder, wie hier verallgemeinernd gesagt wird, für die Heiden, also Verletzung ihrer Einsicht in das, was zweckmäßig und wahr ist. Der denkenden Betrachtung der Welt und der Menschheit, wie sie damals geübt wurde, erschien also, das konnte Pl zur Genüge erfahren haben, ein Christus am Kreuze als unerträglicher Widersinn. Dies schon darum, weil die Schmach des Kreuzes, an dem nur Sklaven und Kriegsgefangene hingerichtet wurden, [2]) jede religiöse Verehrung für einen so Gestorbenen albern erscheinen ließ; man wird aber noch tiefer gehen und jenes Urteil daraus begreifen dürfen, daß eine Botschaft, welche durch einen einzelnen Menschen und noch dazu durch dessen Tod der Welt ein Heil wider die Sünde verhieß, von einem Denken nur abgelehnt werden konnte, das wissensstolz und disputationsfroh, in die intellektuelle Betrachtung der Dinge gebannt, allen diesen sittlichen Realitäten von Sünde, Schuld, Vergebung verständnislos gegenübertrat.[3]) Wo ein so geartetes Denken herrscht, da schafft auch die Botschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten an sich noch keine andre Auffassung.

[1, 24] Steht es nun mit der Stellung der Welt zum gekreuzigten Christus so, wie 23 beschrieben hat, dann ist es also richtig, was 21 b gesagt hatte, daß Torheit von Gott unternommen worden ist. Wie kann denn in der Tat eine Sache als weise be-

---

[1]) Daß der Widerspruch, zu welchem das Kreuz Christi das jüdische religiöse Denken lockte, sich nicht auf das oben hervorgehobene beschränkte, ist gewiß. Diesem Tode seine Heilsbedeutung zuzuschreiben, bedeutete ja für den Juden Verzicht auf den Glauben an den Wert der Beschneidung (Gl 5, 11), an den aller ähnlichen rituellen Heiligkeit (Phl 3, 5 f.), ja Verzicht auf die Heilsbedeutung der eigenen Werke (Gl 2, 15 ff.) und des mosaischen Gesetzes (Rm 3, 21) zugleich. Hier kommen aber nicht diese und jene einzelne dieser Gegensätze in Betracht (wie Ambros., der die Stellung Jesu zum Sabbath als das den Juden Ärgerliche bestimmt; ähnlich Schnedermann), sondern ihre prinzipielle Grundlage.

[2]) Von der Kreuzesstrafe sagt Cicero pro Rabir. 5: Nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus (Meyer-Heinr.).

[3]) Auch hier ist der Widerspruch gerade auf den durch ἐσταυρωμένον benannten Tatbestand, nicht aber auf andre Verhältnisse zu beziehen, deren Subjekt nur auch der gekreuzigte Christus ist. So hatte Ambrosiaster das für die Heiden Törichte an Christus hier in der jungfräulichen Geburt und in der Auferstehung finden wollen.

urteilt werden, die ihrer Natur nach gerade bei denen, auf deren Hinnahme sie rechnet, Ablehnung hervorruft! Aber Pl ist in der Lage, auch für das, was er dort von dem Rettungszweck, dem jene Torheit dient, gesagt hatte, einen Erfahrungsbeweis zu liefern. Den Berufenen, den Juden unter ihnen so gut wie den Heiden, nämlich ist dieser gekreuzigte Christus, den die Apostel predigen, Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Daß zu *Χριστόν* in 24 *ἐσταυρωμένον* zu ergänzen und die beiden andern Akkusative nicht als Prädikatsakkusative, sondern als Apposition zu *Χριστόν* und das Ganze nur als Wiederaufnahme, bzw. Fortsetzung des ersten Objekts von *κηρύσσομεν* zu nehmen ist, ist klar; nicht eine Verschiedenheit des Stoffs der Verkündigung, sondern der Unterschied der Wirkungen der gleichen Verkündigung will ja hervorgehoben werden. Der Dativ *αὐτοῖς* ist danach auch hier nicht (wie in 18) als Dativ des Urteils, sondern als Benennung derjenigen zu verstehen, an welchen jene Wirkungen geschehen. Dies sind die Berufenen, also die, welche den Ruf Gottes zum Heile empfangen und aufgenommen haben.[1]) Das *αὐτοῖς*, das ihre Nennung einleitet, sondert sie nachdrücklich aus den vorher genannten Menschheitsgruppen aus, weist aber zugleich mit demonstrativischer Kraft darauf hin, daß diese Schar dem Apostel bei seinem Blick auf die Menschheit immer mit lebendiger Wirklichkeit vor dem Auge stand, wie er sie denn schon vorher als *οἱ πιστεύοντες* (21) und noch früher als *οἱ σωζόμενοι* (18) benannt hat: ihnen aber, den Berufenen (cf 1 Th 5, 23; Mt 3, 4). Daß diese Schar sich weder tatsächlich noch grundsätzlich auf eine der beiden großen Gruppen der Menschheit beschränke, besagt *τέ — καί*. Indem hier aber die frühere Gliederung des *κόσμος* auch für denjenigen Teil desselben herübergenommen wird, der gerettet wird, tritt doch eine bedeutsame Änderung hervor. Denn während in 22 und in 23, also wo es sich um die Welt in ihrem Widerspruch gegen Gott handelt, diese Gliederung zur Sonderung und zur Aussage je verschiedener Eigenart und verschiedener Berührung durch das Kreuz Christi wird (cf zu 22 und das *μέν — δέ* in 23), wird in 24 die Gliederung, die schon nur durch das eng verbindende *τέ — καί* ausgedrückt ist, in bezug auf die Wirkungen der Kreuzespredigt gar nicht mehr festgehalten. Nicht den Juden Gotteskraft und den Griechen Gottesweisheit, sondern ihnen beiden als den Berufenen ist der Gekreuzigte beides zugleich, Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Beide Wirkungen hängen eben für Pl nicht weniger wesentlich zusammen, als ihm die verkehrte

[1]) So wenig wie in 1, 18 ist hier etwas über das logische Verhältnis zwischen der Berufung und jener Wirkung des gekreuzigten Christus ausgesagt, sondern nur Ort und Art der Wirkung als gleicherweise real verbunden.

Eigenart der Juden und Heiden und ihre daraus hervorgehende Stellung zum Kreuze sich letztlich aus dem gleichen Grundmangel ableitete.[1]) Das schließt nicht aus, daß dem Juden, wenn er mit seiner natürlichen Denkart brach, etwas andres an Christus vornehmlich in die Augen sprang, als dem im gleichen Fall befindlichen Hellenen. Aber dieser wie jener durfte Christus als eine Gotteskraft erfahren, welche zwar ganz anders als jene *σημεῖα* geartet ist, aber darum doch nicht Geringeres, sondern viel Größeres und Dauernderes zuwege bringt, nämlich alle die geistlichen Wunder, in denen sich die Kraft des Kreuzes Christi und die Frucht seiner Auferstehung, dieser machtvollsten aller Geschehnisse, bewährt (Rm 4, 25).[2]) Und jenem wie diesem ward Christus Gottesweisheit, die anders als die Weisheit der Welt nicht bloß Fragen aufgab, sondern Antworten schenkte, ja die nicht bloß dem Denken, sondern dem Handeln zur rechten Bahn und zum rechten Ziele half.[3]) Konnte Pl aber mit Recht behaupten, daß der Predigt von dem Gekreuzigten solche Wirkung nicht fehle, so war damit der durch 22—24 zu führende Nachweis aus der Wirklichkeit für das in 21 ausgesprochene Urteil vollständig zum Abschluß gebracht.

[**1, 25**] Aber etwas Wundersames steckt in diesem Nachweis. Wie geht denn das, was eigentlich unmöglich scheinen muß, doch zu, daß Juden und Griechen, die ja an einer Stärke und einer Wahrheit ganz andrer Art hängen, als sie der ihnen anstößige und törichte Christus bedeutet, doch diesen Christus als Kraft und Weisheit erfahren und aufnehmen? Die Antwort gibt v. 25.[4])

---

[1]) Also bestätigt sich an diesem Punkte aufs neue das oben vorgetragene Verhältnis von 21a zu 22.

[2]) Gerade dieses Subjektive will Rückert hier nicht in *δύναμις* finden, sondern nur die in dem Leben Christi selber und seinen universalen Wirkungen liegenden Machterweise. Aber wie durch *σκάνδαλον* und *μωρία* der tatsächliche Eindruck benannt ist, den der gekreuzigte Christus, wenn er gepredigt wird, hervorruft, so muß dies auch bei *δύναμις* und *σοφία* der Fall sein, ohne daß natürlich verkannt werden darf, daß in jenen subjektiven Wirkungen der objektive Inhalt der Erscheinung Christi und die Macht seiner Weltstellung sich auswirkt. — Übrigens beachte man zu der hier vorliegenden Entgegensetzung von *σημεῖα* und *δύναμις*, welche doch eine gewisse Gemeinsamkeit des Begriffes von Machterweis voraussetzt, daß die Wunder Jesu zugleich *σημεῖα* und *δυνάμεις* genannt wurden (AG 2, 22; 8, 13). Cf auch Rm 15, 19; II, 12, 12; 2 Th 2, 9.

[3]) Über den Bereich des apostolischen Gedankens hinausgreifend, aber doch fein bemerkt Bengel: Experientia potentiae prior est; sapientiae sequitur.

[4]) Die Überlieferung bietet weithin auch in 25b die Kopula *ἐστίν*. Daß dieselbe aber hier nicht ursprünglich ist, geht aus der Unsicherheit des Ortes, an welchem sie eingefügt ist, hervor. Diejenige Gruppe der Überlieferung, die in 25a *ἐστίν* nach dem Genitiv liest, hat es, soweit sie *ἐστίν* in 25b überhaupt bietet (es fehlt namentlich in ℵ* B) auch hier an dieser Stelle; die andre (die abendländische) setzt es, wie in 25a, vor den Genitiv.

Was hier in Vergleich gezogen wird, ist aber formaliter nicht *τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ* und das Weise der Menschen, bzw. *τὸ ἀσθενές τ. θ.* und das Starke der Menschen; denn sollte die Vergleichung als unausgeführte betrachtet werden, so könnte nur aus dem je ersten Glied des Subjekts zu *τῶν ἀνθρώπων τὸ μωρόν*, bzw. *τὸ ἀσθενές* ergänzt werden, nicht aber aus dem Prädikate *τὸ σοφόν*, bzw. *τὸ ἰσχυρόν*. *Τῶν ἀνθρώπων* ist also einfacher komparativer Genitiv. Der Gebrauch des Adjektivums im substantivierten Neutrum mit dem Genitiv der Person (Blaß 157) dient dazu, nicht eine abstrakte Eigenschaft, sondern ein Konkretes, also ein derart geeigenschaftetes Tun zu bezeichnen.[1]) Gott tut Törichtes und wirkt Schwaches, nicht als ob dies bloß so schiene, sondern das wirklich töricht und schwach ist. Denn „in der Ordnung der Dinge, worin Gott seine Schöpferherrlichkeit, und in den Werken, worin er seine Allmacht erzeigt, stellt sich seine Weisheit und seine Stärke dar. An Christo aber sieht man das Widerspiel von beiden, wenn anders Gott ihn, der sich selber nicht helfen konnte, sondern ein Opfer seiner Feinde und eine Beute des Todes ward, wirklich zum Heiland der Welt verordnet hat“ (Hofmann). Aber weil beides von Gott kommt, darum ist es immer noch viel weiser und stärker als die Menschen. Hervortreten würden nun gerade diese Eigenschaften freilich nicht, wenn nicht die Menschen auch eine Weisheit und eine Stärke besäßen, die mit jenem Göttlichen in Rivalität stehen. Aber weil es doch nur Menschen sind, die solche Weisheit und Stärke erzeugen und haben, darum vermag das Törichte und das Schwache Gottes sich sieghaft an ihnen zu bewähren. Die Erfahrung also, welche Menschen, nämlich die Berufenen, mögen sie weisheitssuchende Griechen oder Krafttaten begehrende Juden sein, an Christus machen dürfen, ist damit auf eine allgemeine, letzlich in dem fundamentalen Gegensatz zwischen Gott und Menschen begründete Regel zurückgeführt.[2]) Die sieg-

---

Man sieht also, daß es vom Parallelismus membrorum hereingeholt wurde. In 25a wird man es an den Schluß zu stellen haben.

[1]) Allerdings entsteht so eine Vergleichung von Sachen und Personen; aber für „logisch unstatthaft“ (Hofmann) kann diese doch nicht erachtet werden, da die Sache das, was sie ist, natürlich eben durch die Person ist, von der sie stammt. Hofmanns Übersetzung „Gott in seiner Torheit“ hebt dies scharf hervor, geht aber doch an Zuspitzung auf die Person über den Text hinaus.

[2]) In glänzenden Ausführungen hat Chrysostomus diese Überlegenheit des Göttlichen über das Menschliche geschildert. Cf z. B., was er von den Wirkungen der göttlichen Torheit des Kreuzes gegenüber auch der höchsten menschlichen Weisheit 28 AB sagt: *Τίς οὖν σοφώτερος; ὁ τοὺς πολλοὺς πείθων ἢ ὁ ὀλίγους, μᾶλλον δὲ οὐδένα; ὁ περὶ μεγίστων πείθων ἢ ὁ περὶ τῶν μηδὲ ὄντων; Ποία ἔκαμε Πλάτων καὶ οἱ κατ᾽ αὐτὸν περὶ γραμμῆς καὶ γωνίας καὶ στιγμῆς καὶ ἀριθμῶν ἀρτίων καὶ περιττῶν καὶ ἴσων ἀλλήλοις καὶ ἀνίσων καὶ τῶν τοιούτων διαλεγόμενος ἡμῖν ἀραχνίων. καὶ γὰρ τῶν ὑφασμάτων*

hafte Gewißheit, die das Ganze durchweht, ist damit gleichsam bis zu dem letzten überhaupt erreichbaren Punkte vorgedrungen.

Ein Gedankengang von apostolischer Größe ist damit vollendet. Von der beruflichen Regel, daß es einem Apostel Christi nicht zukomme, mit Hilfe von Wortweisheit zu evangelisieren, ging er aus. Die ist paradox, da doch in allen menschlichen Dingen es geraten ist, an das Vorhandene anzuknüpfen. Aber Gott selbst ging solchen verkehrten Weg. Die vorhandene Frucht der Menschheitsentwicklung nahm er nicht auf, um sie zu reinigen oder fortzubilden, sondern er warf sie als wertlos zur Seite. Welches ist diese Frucht? Mit freiem tiefem Geiste greift der Apostel durch die verwirrende Fülle des Lebens, in dem die Welt um ihn her spielte und arbeitete, hindurch, um dessen innersten Kern zu entblößen. Das Begehren nach wunderhafter Ausgestaltung des Erdenlebens, das Suchen nach vernünftiger Erkenntnis desselben ist die Doppelwurzel, in welcher letztlich alle Mannigfaltigkeit der Entwicklung beginnt und endet. Gottesunkenntnis ist deshalb ihr Wesen und ihr Ertrag. Und vom Baume der Weisheit Gottes selber ist diese Frucht gebrochen! In einer ungeheuren, peinvollen, ihr selbst nicht bewußten Paradoxie verlief also das Leben der Menschheit. Die bewußte Paradoxie des Kreuzes setzt ihr Gott entgegen — ein Widersinn, denn jene Urweisheit methodischen Arbeitens ist damit verlassen, die vorhandene Menschenweisheit zur Torheit erklärt. Kein Wunder darum, daß diesem Zeichen gegenüber jene Menschheitsentwicklung zum vollen Reifestand ihrer Verkehrtheit gedeiht: Christus ein Ärgernis und eine Torheit. Aber welch ein Wunder! Dem verkehrten Werke Gottes erliegen Weisheit und Macht dieser Welt und um den Namen Christi sammelt sich eine Gemeinde von in Rettung Befindlichen, Gläubigen, Berufenen, denen Christus Gottes Kraft und Gottes Weisheit sich zu genießen gibt. So widerspricht das Kreuz allem durch die natürliche Entwicklung der Welt gewordenen Bestande; aber gerade weil es mit der Gotteskraft dieses Widerspruches arbeitet, wird es zum Zeichen der Erlösung. Auf ihre innerste Notwendigkeit ist damit die Regel apostolischen Berufes zurückgeführt. Aber die ganze verschlungene Gestaltung der Welt, ja die ganze wunderbare Verflechtung von Gott und Menschheit ist dabei von dem Blicke umspannt und in

---

*ἐκεῖνα ἀχρηστότερα τῷ βίῳ. Καὶ οὐ μέγαν, οὐ μικρὸν ἐντεῦθεν ὠφελήσας οὕτω τὸν βίον κατέλυσε. Πόσα ἔκαμε δεῖξαι ἐπιχειρῶν, ὡς ἀθάνατος ἡ ψυχή, καὶ οὐδὲν σαφὲς εἰπὼν οὐδὲ πείσας τινὰ τῶν ἀκουόντων οὕτως ἀπῆλθεν. Ὁ δὲ σταυρὸς διὰ ἰδιωτῶν ἔπεισε καὶ τὴν οἰκουμένην ἅπασαν ἐπεσπάσατο καὶ οὐχ ὑπὲρ τῶν τυχόντων πραγμάτων, ἀλλὰ περὶ θεοῦ διαλεχθεὶς καὶ τῆς κατ' ἀλήθειαν εὐσεβείας καὶ τῆς εὐαγγελικῆς πολιτείας καὶ τῆς τῶν μελλόντων κρίσεως, καὶ πάντας ἐποίησε φιλοσόφους, τοὺς ἀγροίκους, τοὺς ἰδιώτας.* — **Ambros.: Infirmitas Christi magna victoria est.**

der strengen Einfachheit ihrer irdisch-tragischen, göttlich-großen Grundzüge ergriffen; über allem aber leuchtet der Name und das Kreuz Christi. Nur zielsicherer Blick in das wahre Wesen der Dinge, nur kühne große Kraft des Gedankens, nur ein männlicher, seiner selbst und seines Herrn gewisser, in Kampf und Sieg erprobter Glaube vermochte auf solche Höhe zu führen.

c. [**1, 26—31**] Der Nachweis aus dem Bestand der kor. Gemeinde. Die zu v. 17 b offen gelassene Frage (S. 84) zu beantworten ist freilich auch jetzt noch nicht an der Zeit. Denn noch ist Pl mit seinen Argumentationen für den thematischen Satz von v. 17 f. nicht zu Ende. Den neuen Beweis holt er aber in 26—31 aus einem speziell die korinthische Gemeinde betreffenden Umstand. Das *γάρ* von v. 26 knüpft darum auch nicht speziell an v. 25 an, als sollte gerade für ihn ein Beweis geführt werden (Chrysost.); denn er bedarf dessen nicht, da er ja selbst eine allgemeine in sich selber gültige Regel ist, aus welcher eine vorher genannte Erscheinung begründet werden sollte, und da er eben dadurch eine ihm vorausliegende Argumentation abschließt. Wenn dennoch formell und sachlich v. 25 und 26 ff. nahe sich berühren, so kommt das daher, weil 26 ff. eben den Beweis, der mit 25 beendigt war, unter einem andern Gesichtspunkt erneuert. Eben deshalb bezieht sich *γάρ* zwar streng genommen auf eben das Demonstrandum, welchem der mit 25 geendigte Gedankengang gewidmet war; liegt dessen ausdrückliche Benennung auch weit zurück (v. 17 b), so stand es doch naturgemäß während der ganzen bisherigen Beweisführung, in deren Sätzen es ja überall mit enthalten ist, dem Vf vor der Seele. Indem es aber jenem Demonstrandum zu einem zweiten Nachweise dient, dient es selbstverständlich auch dem ersten bereits geführten zur Bestätigung. [1]) Das Beweisgebiet, welchem ihren Blick zuzuwenden darum auch die Leser gemahnt werden, [2]) ist *ἡ κλῆσις ὑμῶν*, also der Hergang und das Ergebnis ihrer Berufung zur Glaubensgemeinde, mithin aber auch der darin sich vollziehende Wille Gottes. Epexegetisches *ὅτι* führt diesen Tatbestand näher aus. *Σάρξ* drückt, wie immer es näher bestimmt werden mag, auf jeden Fall den naturhaften und ethischen Zusammenhang des Menschen mit der Gottes baren Welt aus. Fleischlich Weise sind darum Inhaber jener oben charakterisierten

---

[1]) Unser deutsches „doch" beim Imperativ hat die gleiche argumentierende Kraft. Textlich ist *γάρ* gegenüber dem im westlichen Text auftretenden *οὖν* schon dadurch gesichert, daß letzteres dem Zusammenhang nicht entspricht.

[2]) Als Indikativ nahm Bengel (ohne sachlichen Unterschied) das Verbum. Aber die Stellung an der Spitze trägt mehr die Art einer Aufforderung an sich. Und „begründen kann zwar nie eine Ermahnung, wohl aber eine im Imperativ liegende oder von ihm abhängige Aussage über Tatsächliches" (Schmiedel).

Weisheit, die, zu Besserem bestimmt, doch zur bloßen Wortweisheit gediehen ist. Nicht viele solche Weise gehören dem durch jene Berufung geschaffenen Ganzen an, nicht viele Mächtige, nicht viele Wohlgeborene (als Prädikat ist zu ergänzen *εἰσιν* = sind vorhanden). Die anaphorische Wiederholung gibt dieser Verneinung besonderen Nachdruck, gleich als wollte die Tatsache recht lebendig solchen entgegengehalten werden, deren Anschauung von den Dingen eigentlich eine ganz andre Zusammensetzung der Gemeinde erforderte. Mochten nun auch Angehörige jener durch Geld, Einfluß oder Geburt begünstigten Klassen der korinthischen Gemeinde nicht fehlen,[1]) im ganzen galt doch: [**1, 27 f.**] das Törichte der Welt erwählte Gott, damit er beschäme die Weisen, und das Schwache der Welt erwählte Gott, damit er beschäme das Starke, und das Unedelgeborene und das Verachtete erwählte Gott, das Nichtseiende, damit er das Seiende vernichte. Jener Bestand hätte also wohl auch zum Nachweis des Widerspruchs der Menschen gegen Christus verwendet werden können; Pl geht tiefer und nimmt ihn als Beweis des Widerspruchs Gottes gegen Fleisch und Welt. *Τοῦ κόσμου* benennt als Gen. part. das Gebiet, dem jene Erscheinungen als Bestandteile angehören, innerhalb dessen sie also die bezeichnete Stellung einnehmen und, wie die Hinzufügung des auf ein Urteil verweisenden *ἐξουθενημένα* zu dem einen objektiven Bestand ausdrückenden *μωρά* etc. beweist, die entsprechende Geltung genießen. Durch das Neutrum Pluralis aber wird die Aufmerksamkeit von den einzelnen Individuen ab- und auf die sie umschließende Gattung gelenkt. Noch machtvoller wird diese Wirkung durch die klimaktische Häufung der Begriffe und schließlich durch ihre Zusammenfassung in *τὰ μὴ ὄντα*[2]) erzielt. Mit kühner Steigerung — vielleicht auch in bewußter Anlehnung an philosophische Schlagworte — umschlingt darin Pl alles Genannte durch den gemeinsamen Begriff dessen, was nicht ist; nicht die Existenz, wohl aber

---

[1]) Z. B. Erastus, der Rentmeister von K, Rm 16, 23.

[2]) *καὶ* vor *τὰ μὴ ὄντα* ist gewiß aus Rücksicht auf die vorausgegangene Reihe von durch *καί* verbundenen Objekten so vielfach in den Text aufgenommen worden; diese Konformation übersah aber, daß *τὰ μὴ ὄντα* nicht ein weiteres Glied der Reihe, sondern zusammenfassende und steigernde Charakterisierung aller vorausgegangenen Glieder ist. Als solche gibt es sich schon durch seine Stellung zu erkennen, nicht minder aber durch die Wiederaufnahme der in 27 a vorausgegangenen Objekte durch *τὰ ὄντα* im Finalsatz. (Das *καὶ τὰ ἐλάχιστα,* welches Marcion unter Streichung von *τοῦ κόσμου* nach *τὰ ἀγενῆ* gelesen hat und für welches Blaß S. 307 plädiert, paßt schon als Superlativ, also als nur vergleichsweise geltendes Urteil, nicht in den Zusammenhang. Das Kleine, nicht das Kleinste hat Gott erwählt.)

ein seines Namens wertes Sein innerhalb des Gebietes, dem man zugehört, wird dadurch verneint (Tertullian: quae non vere sunt). Nicht so sehr also in der subjektiven Negation *μή*, die vom Partizipium ohnehin bevorzugt wird (Blaß 260),[1]) sondern in dem prägnanten Begriff von *εἶναι*, der hier angewandt ist, liegt das jene Bedeutung Erzeugende. Dies also ist die Gattung, aus welcher die korinthische Gemeinde sich herleitete. Für die Welt mag sie nichts bedeuten und vor ihr nichts gelten. Gott aber verschmäht sie nicht. Denn nicht bloß einen auf sie bezüglichen Vorsatz etwa hat er gefaßt, sondern tatsächlich sich mit ihnen in Verbindung gesetzt, sie des in Christo erschienenen Heiles teilhaftig gemacht und so im Vollsinn der Wirklichkeit sich erkoren (*ἐκλέγεσθαι* in diesem Sinne auch Mr 13, 20; Jk 2, 5; cf Cremer s. v.). Wenn Gott nun aber so seine Gemeinde aus dem, was in der Welt wertlos ist, aufgebaut hat,[2]) so hatte er dabei eine bestimmte Absicht auch gegenüber dem in der Welt, was — immer innerhalb dieses Gebietes — ein wirkliches Sein genießt, und allen Arten, die dieser Gattung zugehören. Zu schanden machen will Gott die Weisen und das Starke und jene Gattung abtun. Daß *καταισχύνειν* sowohl eine Wirkung auf das Innere des Objekts (mit Scham erfüllen) als auch eine solche auf die objektive Geltung des Objekts (in Schande bringen) bezeichnen kann, beweist 11, 22 u. 4f. An unsrer Stelle nötigt nicht nur sein Verhältnis zu *καταργεῖν*, sondern mehr noch der ganze Zusammenhang zur letzteren Auffassung. Denn daß durch das Kreuz Christi der Weisheit der Welt eine ganz andre Stellung, denn sie vordem besaß, zugewiesen sei, nicht aber, daß dadurch eine andre Stimmung ihr eingeflößt werden solle, beherrscht den Gedankengang von 17b an. Darauf hat demnach Gott, wenn er das Nichtige erwählte, es abgesehen, daß dem bis dahin Gültigen sein Wert genommen und abgesprochen und daß es damit selber, wie das steigernde *καταργεῖν* sagt, nämlich als Gültiges, abgetan werde. Auch in der alten Welt war die Zahl der Weisen, Reichen, Hochgebornen relativ klein so gut wie in der Gegenwart; indem Gott das, was sie haben, verwirft, handelt er einerseits im Interesse jener, die nicht zu dieser Minderheit gehören, und trifft er doch andrerseits die Welt überhaupt gerade

---

[1]) Daß innerhalb der *κοινή* der innere Unterschied der beiden Negationen überhaupt vielfach verblaßt, zeigt im NT z. B. Rm 4, 17 sowie 1 Pt 1, 8 u. ähnlich Clem. Rom. 2 Kr 1, 8: *ἐκάλεσεν γὰρ ἡμᾶς οὐκ ὄντας καὶ ἠθέλησεν ἐκ μὴ ὄντος εἶναι ἡμᾶς.*

[2]) Zu folgern, daß die Weisen etc. mit ihrer Person ausgeschlossen seien, wäre freilich verkehrt. Das innere Gesetz, nach dem sich die Stellung der Toren und der Weisen in der Heilsgemeinde regelt, ist vielmehr das gleiche, wie es dem Dankgebet Jesu Mt 11, 25ff. unausgesprochen zu Grunde liegt. Daß dieses Jesuswort Pl bei allen diesen Erörterungen vorgeschwebt habe, darf (mit Zahn, Mt 439, 46) gewiß vermutet werden.

an dem, was ihren Stolz ausmacht, tödlich. Das ist ein Verfahren, in welchem die in 20b benannte Stellung Gottes zur Weisheit der Welt, wie sie nach 21—25 die Erscheinung Christi gestaltete, so auch sich als die innere Regel der heilszueignenden Tätigkeit Gottes bewährt.

[**1, 29**] Jenes *ἐκλέγεσθαι* und die es durchwaltende Absicht wird nun in 29 zugleich und gemeinsam einem sie beide umspannenden Zwecke eingeordnet. Subjekt auch dieses Zweckes ist Gott.[1]) Wenn er aber dabei darauf, daß des Sichrühmens bar sei alles Fleisch vor Gott, also auf eine Wirkung in der Gesinnung zielt, so bestätigt sich daran zunächst, daß — noch dazu bei dem eben bestimmten Verhältnis der beiden Absichtssätze — *καταισχύνῃ* mit Recht nicht auch schon in diesem subjektiven Sinn verstanden wurde. Es wird aber damit auch in ähnlicher Weise jenes spezielle Verfahren Gottes mit einer allgemeinen Ordnung oder einem Axiom verbunden, wie das durch v. 25 in bezug auf das dort Vorausgegangene geschehen war. Jenes Verfahren Gottes schließt schon jetzt bei denjenigen, die es verstehen, tatsächlich allen Eigenruhm aus, nimmt der Kreatur überhaupt das Recht dazu, weil auch das Beste, was sie durch sich besaß, als wertlos sich erweist, und führt zu einem Ende der Dinge, an welchem auch jeder sich jetzt noch behauptende Selbstruhm vergangen sein wird.

Indem wir die Frage nach dem besondern Motiv für diesen Rekurs auf den Bestand der Gemeinde verschieben, muß doch auf die Offenheit und den Freimut hingewiesen werden, mit welchem Pl hier die Zusammensetzung der Gemeinde bespricht. War das einer Gemeinde gegenüber, die nach allem einem gewissen natürlichen Stolze zuneigte, nicht doch gefährlich? Mag sein — der Schluß des Abschnittes diente jedenfalls dazu, auch ihre geistliche Größe der Gemeinde zum Bewußtsein zu bringen. [**1, 30**] Nicht als ob nun jetzt etwa dem, was von Ungläubigen gesagt war, das, was die Leser sind, und sie selbst entgegengesetzt werden sollten. Dann müßte *ὑμεῖς δέ* am Anfange stehen. Wenn aber dann doch das Pronomen personale, wiewohl es im Verbum steckt, ausdrücklich genannt ist, so muß es auch nicht ohne Gewicht sein; es betont, daß wirklich von den Angeredeten gilt, was gesagt ist; der Gegensatz, auf den es verweist, ist also der zwischen ihrer Person an sich und dem, was sie jetzt sind; nicht in der Beziehung zu früherem, sondern in 30a selber ist derselbe enthalten. Welches der beiden andern Glieder dieses Sätzchens dann das Schwergewicht des Tons für sich habe, kann nicht zweifelhaft sein; denn das

---

[1]) Daß *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, weil viel allseitiger bezeugt als *ἐνώπιον αὐτοῦ*, gelesen werden muß, ändert daran nichts.

ganze weitere Gewicht des Gedankens hängt sich an den Namen Christus Jesus oder — noch genauer — an die Bestimmung *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Sie kann deshalb auch nicht bloß einen die Hauptaussage von 30 ergänzenden oder beleuchtenden Nebenumstand, sondern muß die Hauptaussage selber bilden. Es gehört also als prädikativer Präpositionalausdruck unmittelbar mit *ἐστέ* zusammen. Ein Ergebnis, das auch ganz dem paulinischen Sprachgebrauch gemäß ist; denn *εἶναι ἐν Χριστῷ* ist ihm als Ausdruck für die Einwurzelung des Lebens in dem lebendig wirksamen und gegenwärtigen Christus oder für die Lebensgemeinschaft mit ihm [1]) eine geläufige Bezeichnung des Heilsstandes (Gl 1, 22; II, 5, 17; Rm 8, 1; 16, 7).[2]) *ἐξ αὐτοῦ* aber ist dann als nähere Bestimmung der Ursache zu nehmen, von welcher jenes Sein in Christo Jesu herrührt.[3]) Das ist — darum steht *ἐξ αὐτοῦ* auch an der Spitze — eben der Gott, von welchem soeben gesagt war, daß er allen Ruhm der Menschen vernichte. Er hat es damit doch nicht aufs Verderben abgesehen; sonst würde nicht er es sein, der die Angeredeten in jenes Lebensverhältnis zu dem Weltheiland gezogen und sie damit eines vollkommenen Gnadenstandes teilhaftig gemacht hat: Von ihm aus seid ihr in Christo Jesu und eben dieser Weltheiland ward ja — und dies nicht bloß für die Leser, sondern auch für den Verfasser und für alle, die mit ihnen in die Einheit eines „wir“ [4]) zusammengehen — und zwar ward er von Gott her, also durch göttliche Veranstaltung Weisheit und Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung. Die Größe Christi, dem jene zugehören, soll damit beschrieben werden; eben darum beschreibt der Satz auch nicht, wieviel von dieser Größe in dem subjektiven Lebensbestande jener „wir“ bereits verwirklicht worden sei; in diesem Sinne könnte ja auch *ἀπολύτρωσις* als ein Gut, dessen man noch zu harren hat, nicht gleichartig neben den andern genannt sein und müßte statt *ἐγενήθη*, da jene Güter subjektiv doch nur als fortdauernde und fortwirkende so wertvoll sind, *ἐστίν* stehen. Sondern was durch jene göttliche Veranstaltung Christus kraft der Gesamtheit seines Werkes, Werdens und Lebens prinzipiell und objektiv für diejenigen ward, die in ihm sind, das kommt zur Aussage. Diese Aussage ist aber in vier koordinierte

---

[1]) Nicht nur der Zugehörigkeit zur wahren Gemeinde des Herrn, wie Mosheim zu erklären pflegt.

[2]) Cf gegen Deißmanns einseitig formelhafte Auffassung J. Weiß, Die Formel *ἐν Χρ. Ι.* (Th. J. B. XV, 128).

[3]) Die Erörterungen der Alten, daß *ἐξ αὐτοῦ ἐστε* nicht die Erschaffung, sondern die Wiedergeburt meine, erübrigen sich also ganz.

[4]) Die Lesart *σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ,* die ohnehin durch die Übereinstimmung des alexandrinischen und westlichen Textes ein bedeutendes Übergewicht in der Überlieferung für sich hat, ist auch wegen der charakteristischen Wortstellung als ursprünglich anzusehen.

Glieder zu zerlegen und nicht die drei letzten dem ersten epexegetisch unterzuordnen. Nach der sprachlichen Seite kann ja nicht bezweifelt werden, daß *τε*[1]) das zweite Glied an das erste anzuknüpfen vermag (I, 4, 21; Hb 6, 5; 9, 1; 11, 32; AG 13, 12; Blaß 269). Aber auch sachlich gerät jene Unterordnung von *δικαιοσύνη* etc. unter *σοφία* in Schwierigkeiten. Dann entstünde ja der Gedanke, die in Christi Person beschlossene Weisheit bestehe darin, daß er Gerechtigkeit etc. gewähre. Dadurch wäre aber der im ganzen bisherigen Verlauf giltige Begriff von Weisheit geradezu umgestürzt. Eine so einschneidende Begriffsänderung konnte Pl am allerwenigsten am Schlusse einer Beweisführung, wo er also gar nicht weiter bei ihr verweilen konnte und wollte, sich gestatten. Man rechtfertigt jenes Verständnis freilich daraus, daß *σοφία* bisher den Hauptbegriff gebildet habe und ihm daher auch jetzt alles unterzuordnen sei. Tatsächlich aber ist schon seit 21 ganz nachdrücklich neben die Weisheit, die Christus bedeutet, die Kraft getreten, die er ist, nicht als ein Gegensatz, sondern als unlöslich damit verbunden (s. z. d. St.). Der Begriff *σοφία* steht allerdings im Verlauf des Ganzen im Vordergrund; dem entspricht auch, daß er hier durch die Stellung von dem sonstigen Prädikate abgehoben ist. Aber mit der nämlichen bedeutsamen und tiefen Erweiterung nicht des Begriffs, sondern der Aussage, mit welcher in 24 *δύναμιν* vor *σοφίαν* gestellt war, folgt hier auf das Prädikat *σοφία* die ihm gleichgeordnete Reihe der andern, die recht eigentlich den Inbegriff der *δύναμις* Christi entfalten. Weisheit ist Christus, weil in ihm „das wesentliche Verständnis aller Dinge und die Lösung aller Rätsel" (Hofmann) gegeben ist. Gerechtigkeit, weil in ihm die Vergebung der Schuld und der Stand im göttlichen Wohlgefallen begründet ist (Rm 3, 21—28).[2]) Heiligung, weil er in der Zueignung zu Gott die Lösung von der verunreinigenden Knechtschaft der in der Welt herrschenden Sünde und also ein dem Gerechtigkeitsverhältnis entsprechendes Verhalten bewirkt. Erlösung endlich (Rm 8, 23; Eph 1, 14; 4, 30), die auf das Ganze das Siegel setzt, weil sie den Endzustand der Freiheit von Todesknechtschaft in einer Herrlichkeit der Gotteskinder bedeutet, die an den Gütern der Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit ihr diesseitiges Vorspiel hat. Nichts Geringeres als solchen Welt und Himmel, Zeit und Ewigkeit umspannenden Heilsstand

---

[1]) *δικαιοσύνη τε* (und nicht *καὶ δικαιοσύνη*) ist auch wegen der größeren Originalität der Ausdrucksweise vorzuziehen.

[2]) Kein Begriff wurde im Altertum und im Mittelalter schwerer verstanden als dieser. Z. B. Ambros.: iustum est creatorem colere ceteris spretis. Ephr.: quoniam eo auxiliante iustificamur (im sittlichen Sinne des Worts). Erasm.: innocentia als Stellung über dem moralischen Gesetz. Erst die Reformation gab das rechte religiöse Verständnis.

wirkt Gott. Wenn er es aber wirkt, so tut er es, damit, wie geschrieben steht[1]): der, der sich rühmt, der soll sich des Herrn rühmen. Das ist also das letzte, worauf es Gott bei seinem auch an den Lesern zu beobachtenden Verfahren abgesehen hat, daß die Ehre Christo zufalle.[2]) Denn Christus ist, da auch schon in 30a das *ἐν Χρ. Ι.* den Hauptgedanken bildet und 30b die Fülle Christi beschrieben hat, hier unter dem Herrn zu verstehen, dem die Ehre zufallen soll.[3]) Läßt dieser Zusatz ahnen, daß nicht ohne bestimmte, durch die korinthischen Gemeindeverhältnisse bedingte Absicht hier diese letzte Abzweckung hervorgehoben ist, so muß auch noch auf eines hingewiesen werden: indem in 26—31 zunächst das paradoxe, alles weltlich Große niederschlagende Verfahren Gottes in der Heilszueignung beschrieben, dann aber der Heilsreichtum enthüllt wird, der durch solche Paradoxie vermittelt ist, schließt sich der Abschnitt nicht bloß als Bestätigung den prinzipiellen Nachweisen in 21—25 durchaus an, sondern ist auch auf der gleichen Antithese aufgebaut, die den thematischen Satz von 18 gestaltet hatte. Er bildet also in der Tat einen zweiten Beweis für diesen, läßt aber damit diesen auch seine zentrale Stellung im ganzen behaupten.

d. Nachweis aus der Eigenart der apostolischen Verkündigung. [**2, 1—16**] Wenn Pl nach einer Erörterung über die allgemeine Beschaffenheit der Heilstat Gottes überhaupt und nach einer weiteren über den demgemäßen Bestand der korinthischen Gemeinde einen neuen Abschnitt mit *κἀγώ* beginnt, so will er damit seine eigene Person mit allem Nachdruck als eine solche, an welcher das gleiche wie dort zu beobachten ist, der Aufmerksamkeit darbieten. Von dem Höhepunkt der an dem göttlich Großen entzündeten Stimmung, auf welchem ihn v. 30f. gezeigt hat, steigt er also mit jenem nach *καυχάσθω* auch formell doppelt sich abhebenden frischen Einsatz abermals wie in 26 hernieder zu dem, was menschlich klein und gering ist, und er selber ist dessen Träger (cf *ὑμεῖς* in 30a). [**2, 1**] Als er nämlich einst zu denen, die jetzt seine Brüder sind, nach K kam, da kam er nicht in Überschwang von Rede oder Weisheit verkündigend ihnen das Zeugnis Gottes. Mit den zur Verstärkung des

---

[1]) Das Citat geht auf Jer. 9, 22 zurück, ist aber frei gestaltet. Cf 1 Sam 2, 7—10; auch II, 10; 17; Phl 3, 8.

[2]) In *καυχᾶσθαι ἔν τινι* bezeichnet *ἐν* das Gebiet, innerhalb dessen man steht, zugleich als den Gegenstand, dessen man sich rühmt. Cf LXX 1 Kö 2, 10f.; Jer 9, 23; Sir 39, 8; 50, 20.

[3]) Mithin gehört die Stelle zu jenen beachtenswerten Citaten, an denen in freier Fortbildung atl Gedanken und Aussprüche Christus an die Stelle Jahwes tritt. Cf Mt 3, 3; Mr 1, 3; Lc 3, 4; Jo 1, 23; 1 Pt 2, 3; Rm 10, 13; I, 1, 31; 2, 16; 10, 22; II, 10, 17; Phl 2, 11; Hb 1, 10 u. Hühn, Die atl Citate im NT S. 280f.

Begriffs das gleichstammige Partizipium dem Verbum finitum voraussendenden iterierenden Verbalverbindungen (AG 7, 34; Hb 6, 14; LXX Ex 3, 7) hat die Ausdrucksweise *ἐλθών . . . ἦλθον* nichts zu tun; das beweist schon die Trennung des Partizipiums von *ἦλθον*, noch mehr aber die Zweckwidrigkeit eines derartigen Sachtons. Vielmehr wird, wie durch *κἀγώ* die Person, um die es sich handelt, so durch *ἐλθών πρὸς ὑμᾶς* der in Betracht zu ziehende Zeitpunkt hervorgehoben.[1]) Fährt nun Pl nicht einfach mit *οὐ κατήγγειλα*, sondern mit *ἦλθον οὐ . . . καταγγέλλων* fort, so will er damit hervorheben, daß er die durch das Partizipium ausgedrückte Eigenart [2]) nicht erst im Laufe seines Aufenthalts angenommen, sondern von Anfang an gehabt, sie mitgebracht habe. Dies festzustellen ist wichtiger als die ausführlichen Erörterungen darüber, ob *οὐ καθ' ὑπεροχὴν λ. ἢ σ.* unmittelbar zu *ἦλθον* oder zu *καταγγέλλων* und also vermittelt durch die Abhängigkeit von diesem schließlich doch auch zu *ἦλθον* zu ziehen sei. Die Stellung, die Pl für den Präpositionalausdruck wählte, mußte ja — noch dazu bei der alten Weise zu schreiben — dem Leser und ebenso dem Hörer den Eindruck hervorbringen, daß jener nicht entweder an *ἦλθον* oder an *καταγγέλλων*, sondern an beides zugleich, weil es eine Einheit bildet, sich anlehne. Das, dessen Verkündigung mit jenem Kommen begann, heißt Zeugnis Gottes, [3]) nicht als ob es doch Gott sei, der es ablege (cf zu 1, 6), sondern entweder, weil es von Gott, d. h. dem in Christo sich offenbarenden, handelt oder weil es von Gott aufgetragen worden ist; da durch den bloßen Genitiv *τοῦ θεοῦ* der Inhalt des Zeugnisses doch nur sehr allgemein und blaß wiedergegeben wäre (cf Rm 1, 9; 15, 19; I, 1, 6; 9, 12; II, 2, 12; 4, 4; Gl 1, 7; Eph 1, 13 etc.), so empfiehlt sich die zweite Auffassung.[4]) Sie entspricht auch

---

[1]) Es liest sich fast so, als ob Pl ursprünglich nur ganz allgemein die Art seines Wirkens in K. habe beschreiben wollen und erst, nachdem *ἐλθὼν . . . ἀδελφοί* schon geschrieben war, die Gliederung vollzogen hätte, die im Verhältnis von v. 1f zu v. 3 liegt. Nun erst ergab sich — ohne jede besondere Absicht — eine Fortsetzung mit *ἦλθον*.

[2]) So wird man sich am besten ausdrücken. Denn daß das Part. Präs. die Absicht ausdrücke, die I, 16, 3 durch den Infin. Präs. und anderwärts (z. B. Mt 27, 49) durch das Part. Fut. bezeichnet ist, ist nicht nachzuweisen, auch nicht durch die gewöhnlich dafür genannten Stellen (Blaß 202).

[3]) Für *μαρτύριον* (gegen *μυστήριον*) treten besonders auch die Zeugen des westlichen Textes ein. Dazu kommt, daß in der Betrachtungsweise, in welcher Pl sich hier bewegt, *μυστήριον* das göttliche Heilswerk nach einer solchen Richtung charakterisiert, daß *μυστ.* nicht gut von ihm als der allgemeine und überall und auf jeder Entwicklungsstufe auszusprechende Inhalt der Heilsbotschaft gemeint sein kann.

[4]) In diesem Sinn ist auch die Verbindung des zu *μαρτύριον* synonymen *εὐαγγέλιον* mit *[τοῦ] θεοῦ* zu verstehen (Rm 1, 1; 15, 16; II, 11, 7; 1 Th 2, 2. 8. 9).

dem durch die Wahl gerade des Ausdrucks *μαρτύριον* nahegelegten Gedanken. Wird nämlich durch denselben der persönliche Anteil des Übermittlers hervorgehoben (zu 1, 6), so zugleich der autoritative und unabänderliche Inhalt, der nicht zu ersinnen und nicht auszuschmücken oder zu begründen, sondern einfach zu verkündigen ist; [1]) an unsrer Stelle wird — das zeigen die Gegensätze, die abgelehnt werden — das letztere Moment betont. Trifft solches aber auf jede Art von Zeugnis zu, so ganz besonders auf ein von Gott übertragenes, von dem Gotte nämlich, dessen Stellungnahme zur Weisheit der Welt bereits so nachdrücklich dem Leser ans Herz gelegt war. Da begreift es sich leicht, daß die Verkündigung, die jenes Kommen begleitete (oder auch: das Kommen, das dieser Verkündigung diente), nicht in Überschwang von Rede oder Weisheit [2]) die sie bestimmende Eigenart haben konnte und wollte. Nicht als ob Pl nur ein bestimmtes, über das Normale hinausgehendes Maß von *λόγος* oder *σοφία* vermieden zu haben erkläre, was völlig gegen den ganzen Gedankengang wäre; nicht als partitive also, sondern als qualitative (epexegetische) drücken die Genitive vielmehr aus, daß jede Anwendung jener Mittel eine Überschwenglichkeit bedeutet hätte, welche das Wesen des abzulegenden Zeugnisses gefährdete. In der Tat — wenn schon im allgemeinen jene Mittel, falls sie überhaupt irgendwo beigezogen werden, ihrer Natur nach dahin drängen, daß alles andre ihnen untergeordnet wird, da ja nur so der Überredungszweck (cf v. 4) der Rede erreicht werden kann, so stehen sie insonderheit zum Ev in solchem innerlich entgegengesetztem Verhältnis, daß sie, sobald sie überhaupt mit ihm verbunden werden, alsbald auch ihm ihren Stempel aufprägen und jenes „überragen" (*ὑπερέχειν* = supereminere). Dasjenige, dem Pl keine derartige Geltung zukommen lassen wollte, benennt er freilich ohne Artikel ganz allgemein und bloß der Gattung nach; er greift auch mit keinem Wort auf solche Näherbestimmungen zurück, wie sie im ersten Kapitel mit *σοφία* verbunden waren. So könnte der Ausdruck an sich auch davon verstanden werden, daß Pl den dem Christusglauben selber eignenden Weisheitsinhalt unter diesem Gesichtspunkt darzulegen sich in K versagt habe, ein Gedanke, der ohne Zweifel im folgenden Abschnitt ausgesprochen wird. Aber da derselbe dort am Schlusse des Abschnittes ohnehin begegnet (3, 1 ff.), an unsrer Stelle also bloße Vorwegnahme wäre,

[1]) *καταγγέλλειν* auch I, 9, 14; 11, 26; Phl 1, 17 f.; Kl 1, 28. cf Wettstein: testimonium simpliciter docendum est nec eloquentia nec subtilitate ingenii opus est, quae testem suspectum potius reddit.

[2]) *κατὰ* c. Acc. drückt die Norm, in engerem Sinn die Faktoren aus, welche einer Handlung ihren Stempel aufdrücken, sie also innerlich normieren (Rm 10, 2; I, 7, 6; 12, 31; II, 1, 17; 8, 8; 11, 21) oder qualifizieren. Zu *ὑπεροχή* cf auch LXX 1 Kö 2, 3; Jer 52, 22; 2 Mkk 3, 11; 6, 23; 13, 6; 15, 13.

da ferner 2, 1 ff. in engster Sachparallele zu dem vorausgehenden steht, da endlich in v. 4 *σοφία* zunächst ebenso allgemein gelassen ist wie in 1 und doch durch die in 5 folgende Näherbestimmung gezeigt ist, welcherlei *σοφία* gemeint sei, so muß auch in 1 *σοφία* und dann natürlich auch *λόγος* in dem speziellen durch Kap. 1 gegebenen Sinne verstanden werden. (Daß v. 2 dem nicht widerspricht, wird sich bei seiner Auslegung ergeben.) In deutlicher Rückbeziehung auf 1, 17 ist also in 2, 1 gesagt, daß Pl nicht falsche Künste des Worts oder der Weisheit in den Dienst des Ev gezogen habe. Wenn aber hier anders als dort *λόγος* nicht mit *σοφία* verbunden, sondern von ihr unterschieden ist, so liegt es allerdings nahe, hierbei an die rhetorischen Kunstgriffe insonderheit zu denken, die Pl ebensowenig zur Bekräftigung des Ev anwenden durfte, wie den sachlichen Inhalt der griechischen Welterkenntnis. Daß er dabei aber nicht die rednerische Form überhaupt, sondern nur diejenige Art von Rhetorik gemeint hat, welche zugleich auf sachliche Abwege führt, daß es ihm also nicht darum zu tun gewesen ist, Beredsamkeit, didaktische Geschicklichkeit oder rhetorische Kraft an sich schon zu verneinen, daß es sich ihm überhaupt wie in 1, 17 so auch in 2, 1 in erster Linie um die Ablehnung falscher stofflicher Mittel handelte, könnte nur verneint werden, wenn man übersähe, daß er, wo er in 2—5 positiv oder negativ die Eigenart der evangelischen Verkündigung benennt, dieselbe immer inhaltlich bestimmt. Pl hätte diese Eigenart seiner Arbeit auch positiv (so Ambros.: in humilitate sermonis et in stultitia) ausdrücken können; die negative Form zeigt, daß ihm die Zurückweisung des Gegensatzes das eigentlich Wichtige war.

[**2, 2**] Begründet war jenes Verfahren in dem, was v. 2 berichtet.[1]) Hier fragt es sich, ob die an der Spitze stehende Verneinung die Handlung des *κρίνειν* oder das *εἰδέναι* betrifft. Die Stellung gibt darüber keinen Aufschluß, da bei Verben des Aussagens oder Urteilens häufig eine Transposition der Negation stattfindet.[2]) Die Exemtionspartikel *εἰ μή* schließt sich allerdings an den Infinitiv und sein Objekt an; allein da ja mit der Verneinung des regierenden Verbums sachlich auch der Infinitiv verneint ist,

---

[1]) Die Überlieferung schwankt (abgesehen von der ziemlich singulären Einschaltung eines *τοῦ* vor dem Infinitiv) zwischen *τὶ ἐν ὑμῖν εἰδέναι, τὶ εἰδέναι ἐν ὑμῖν, εἰδέναι τι ἐν ὑμῖν.* Die erste Lesart scheidet, weil ganz vereinzelt bezeugt, aus; die beiden andern stehen sich, was ihre Bezeugung im Morgenland anbetrifft, ungefähr gleich; das Übergewicht der abendländischen Textzeugen aber kommt *εἰδέναι τι* zu gute.

[2]) *οὔ φημι ἰέναι = φημὶ οὐκ ἰέναι* (Madvig, Griech. Syntax 258). Bei Pl selbst kann in *οὐ θέλω* die Verneinung entweder das Wollen selbst verneinen (I, 16, 7; II, 5, 4; 2 Th 3, 10) oder auch auf den Infinitiv gehen, so daß ein wirkliches Wollen ausgesagt, aber der Inhalt desselben in negativer Form gegeben ist (I, 10, 1. 20; 12, 1; Rm 1, 13; 11, 25).

so beweist jenes ebenfalls nichts dafür, daß die Negation zum Infinitiv gezogen werden müsse. Die beiden Bedeutungen, um welche man hier gewöhnlich *ἔκρινα* streiten läßt („beschließen“ oder „urteilen“), liegen für das griechische Sprachgefühl wohl überhaupt nicht sehr weit auseinander; denn auch das Beschließen ist ein Urteilen, nämlich daß etwas sein soll (cf das lateinische censeo). Die häufige Verbindung von *κρίνειν* mit dem Infinitiv im letzteren Sinn (cf Grimm, Lex. s. v. 4) läßt auch an unsrer Stelle dieses Moment als das in der Vorstellung vorschlagende erscheinen. Dann verliert aber auch jene Frage ihre anscheinende Bedeutung; denn indem Pl nicht beschloß, etwas außer Christus zu wissen, beschloß er ja, da in diesem Falle auch die nur stillschweigende oder unreflektierte Ablehnung der einen Möglichkeit notwendig die Bejahung der entgegengesetzten ist, zugleich, nichts andres als ihn zu wissen. Die Grenzbestimmung, die er zog, die zog er aber, wie gerade *εἰδέναι* hervorhebt, nicht nur für das Wirken nach außen in der Rede, sondern zugleich und zuvor für sein eigenes Innere. Gerade als Gekreuzigter aber bildete Jesus Christus den einzigen Inhalt des das Arbeiten regelnden Bewußtseins des Apostels. Die Geschichte der Auslegung zeigt, daß dieselbe doch nicht ganz um das Mißverständnis herumgekommen ist, als ob mit jener durch *καὶ οὗτος* eingeführten Näherbestimmung eine Beschränkung des Stoffes der Predigt solle angedeutet werden.[1]) Das ist objektiv und subjektiv unmöglich. Objektiv: denn das Kreuz Christi wird für Pl ganz bedeutungslos ohne den Zusammenhang mit der Auferstehung. Subjektiv: denn die Predigt des gekreuzigten Heilands konnte am allerwenigsten früheren Heiden gegenüber (12, 2) ohne monotheistische Grundlegung geschehen. Tatsächlich bezeugt denn auch Pl gerade in I, daß er in K dementsprechend gehandelt hat. Cf einerseits 15, 3 ff. sowie 15, 14 ff.; andrerseits die in 8, 4 ff. festgelegten Voraussetzungen, die doch sicher nicht außerhalb der Predigt ihres geistlichen Vaters von den Korinthern angeeignet worden waren. Pl setzte sich also nicht bloß mit dem Gedächtnis der Korinther, sondern auch mit seinen eigenen Rückverweisungen in Widerspruch, wenn er mit jener Bemerkung den Umfang seines Stoffes beschreiben wollte. Wenn aber nicht dies, dann muß er die Qualität desselben im Auge haben. Sie ist ja schon zur Genüge dadurch bestimmt, daß Jesus Christus ihr Inhalt ist; sie wird aber durch den näher bestimmenden Zusatz vollends in scharfes Licht gestellt. Denn dieser Christus ist eben der, der am Kreuze gestorben ist, an dem Holze der

---

[1]) Z. B. Chrysost.: *Οὐδ᾽ ἄλλο τι λέγων ὑμῖν ἢ ὅτι ὁ Χριστὸς ἐσταυρώθη.* — Godet: An Jesus glaubte er nur diejenige Seite hervorheben zu müssen, welche für die menschliche Weisheit am anstössigsten ist, welche allein erlösende Kraft in sich schließt. —

Schmach, der Weltfeindschaft, der göttlichen Torheit. Dann kann aber auch die Predigt von ihm — gleichviel ob sie auf die schlichte Tatsachenverkündigung sich beschränkt oder ob sie in die Tiefen der Gedanken Gottes hinabsteigt — nicht mit den Künsten und Werten und Erkenntnissen der dem Kreuze feindlichen Welt liebäugeln und operieren. Die in 1 angegebene Beschaffenheit der Missionspredigt hat demnach — und darum stand eben *γάρ* an der Spitze von 2 — ihren vollständig zutreffenden Grund an der Eigenart ihres Stoffes: nicht weil Pl bloß das Kreuz Christi zu predigen hätte, [1]) sondern weil der Christus und alles, was von ihm und was um seinetwillen von Gott und von den Menschen und von der Welt zu sagen war, von Christi Kreuz seine Bestimmtheit empfängt, ist seine Predigt so geartet. Das innere Verhältnis zwischen den beiden ersten Aussagen des 2. Kap. ist — trotz der formalen Verschiedenheit der Betrachtung, die dort zum Zweck vorwärts, hier auf den Grund zurückgeht — doch sachlich ganz das gleiche wie zwischen 1, 17b u. c.

Daß für K Pl diesen Beschluß gefaßt hatte, sagt *ἐν ὑμῖν*. Durch nichts deutet Pl dabei an, daß er etwa damit nun auch für K vollzogen habe, was er schon anderwärts und immer getan. Es war deshalb formell sogar möglich, in jenes *ἐν ὑμῖν* einen Gegensatz hineinzudenken, als ob Pl im Unterschied von andern Gebieten gerade und nur für K so gehandelt habe. Als Grund dafür bot sich etwa die besondre Lage der korinthischen Gemeinde und ihre Neigung zur Scheinbildung oder — bei noch kühnerer Kombination — der nach der AG geschehene Mißerfolg der paulinischen Predigt in Athen; schrieb man ihn der Anwendung falscher rhetorischer und apologetischer Mittel zu, dann schien das Verhalten in K ein Rückschlag dagegen zu sein (Origenes, Neander, Osiander, Godet). Mit der oben gegebenen Erklärung von 2 fällt die letztere Hypothese von selber weg.[2]) Abgesehen von ihr hat man aber erst recht keinen Anhalt für die Annahme, daß Pl für K eine neue Evangelisationsmethode sich ersonnen habe. Denn wie der eben geführte Nachweis über den Inhalt der Missionspredigt in K sich vielmehr mit dem deckt, was auf Grund der gesamten paulinischen Literatur als Inhalt seines Evangeliums allgemein anerkannt wird, so hat umgekehrt Pl bei seinen Rückerinnerungen an die zweifellos der korinthischen vorhergegangene Arbeit in Galatien eben darin das entscheidende Moment derselben gesehen: *κατ᾽ ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐν ὑμῖν ἐσταυρωμένος*

---

[1]) Aber auch nicht: trotz seiner Kreuzesschmach Christum zu predigen sich nicht scheute, was Calvin wollte.

[2]) Die in AG 17 überlieferte Areopagrede, die übrigens als unvollendet betrachtet werden muß, hat gar nichts an sich, was der von Pl hier selber ausgesprochenen Bestimmtheit seines Predigens in K widerspräche.

(Gl 3, 1; cf 6, 14); vom Kreuz und Tode Christi aus hat er auch schon in seinem antiochenischen Streite sich seine Stellung gesucht (Gl 2, 20f.). Wozu dann aber das *ἐν ὑμῖν*, wenn es keinen Gegensatz gegen früher und anderwärts und keine Gleichheit damit ausdrückt? Es nennt einfach den hier in Betracht kommenden Ort und stellt damit, wie schon seine Stellung zeigt, ohne Seitenblick und ohne Betonung fest, daß hier in K jene Regel wirklich maßgebend gewesen ist, daß also die Korinther auch nichts dem Widersprechendes von ihm gehört haben und berichten können.

[**2, 3**] Wenn in v. 3 einfach dem bisher beschriebenen Anfang in K der Fortgang der Dinge (Hofmann) oder wenn der Verkündigung und ihrer Art der Verkündiger und sein Vortrag (Meyer-Heinr.) als korrespondierend angefügt würde, so verstünde man im ersten Fall nicht, weshalb überhaupt mit *κἀγώ* begonnen, im zweiten Falle, weshalb es gegenüber 1 wiederholt wurde. Mit diesem nachdrücklich anreihenden erneuerten Hinweis auf seine Person, von der noch ein Weiteres gesagt werden müsse, kann vielmehr nur eine Steigerung eingeleitet sein. Sie besteht darin, daß Pl in K in S c h w a c h - h e i t , F u r c h t u n d v i e l e s Z i t t e r n g e r i e t.[1]) Geht *ἀσθένεια* auf eine objektive Beschaffenheit, so *φόβος* und *τρόμος* auf den Stimmungsreflex derselben. Ob jene und damit auch dieser durch besondere innere Zustände (II, 11, 29f.) oder etwa durch körperliche Verhältnisse (II, 12, 7) oder äußere Bedrängnisse (so die altkirchliche Auslegung, cf II, 7, 5; 12, 10) veranlaßt gewesen sei, dies zu entscheiden bietet der Text kein sicheres Mittel; auf jeden Fall aber erinnert Pl daran, daß er eine Erschwerung und Hemmung seiner Arbeit habe durchmachen müssen, die ihn selbst schwer bedrückte, natürlich nicht um seiner Person, sondern um der Sache und ihres Erfolges willen. (Sachlich dürfte hier einschlagen, was AG 18, 9f. erzählt ist.) Daß die evangelische Verkündigung auf der Linie der Einfalt sich bewegen muß und daß Pl mit dementsprechender Gestaltung seiner Verkündigung nach

---

[1]) Diese Auffassung verbindet also *ἐν ἀσθενείᾳ* etc. als Bestandteil des Prädikats unmittelbar mit *ἐγενόμην* als die Kopula. Daß nämlich *γίγνεσθαι πρός τινα* zu jemandem kommen bedeuten kann, ist zweifellos (cf 2 Jo 12 und als Belege für *γίγνεσθαι* = kommen überhaupt Lc 1, 44; 22, 40; 24, 22; Jo 6, 21. 25; AG 20, 16; 21, 17; 25, 15). Bei Pl findet sich aber kein Beispiel dafür (auch nicht 1 Th 1, 5). Noch gewagter wäre, *γίγνεσθαι πρός τινα* im Sinne des Aufenthalts bei jemandem oder des Verkehrs mit ihm zu nehmen; denn 16, 10 und AG 20, 18 weist das Adverbium vielmehr auf die Bedeutung des Sichverhaltens. Andrerseits aber bezeichnet *γίγνεσθαι ἐν* häufig genug und auch bei Pl den Eintritt in einen Zustand (II, 3, 7; Lc 22, 44; Ap 1, 10; 4, 2; AG 22, 17). Und nicht minder ist sicher, daß Pl *πρός* c. Acc. im Sinne des ihm fast gar nicht geläufigen *παρά* c. Dat. (im wirklich lokalen Sinn bloß Kl 4, 16; 2 Tm 4, 13) mit Vorliebe gebraucht hat (I, 16, 6f.; II, 1, 12; 5, 8; 11, 8; Gl 1, 18; 2, 5; 4, 18. 20; Phl 1, 26; 1 Th 3, 4; 2 Th 2, 5; 3, 10; Phlm 13). Darnach empfiehlt sich die obige Auffassung.

K kam, sagte v. 1. Jetzt aber verweist Pl steigernd darauf, daß er mit seiner Person noch unter diese Linie sei herabgeführt worden, sofern er sogar Zustände der Schwachheit und der Furcht durchleben und sich in solchen bei den K zeigen mußte. Von äußerlich Großem und Imponierendem war also bei ihm gerade das Gegenteil zu finden. Dem entsprach denn auch seine Rede und seine Verkündigung, eine Unterscheidung, welche wohl an den Gegensatz von Form und Inhalt anstreift,[1]) hier aber nicht auf wirkliche Sonderung, sondern darauf angelegt sein wird, zu betonen, daß alles sein berufliches Tun jene Art an sich trug. Es geschah nämlich seine Rede nicht in überredenden Weisheitsreden, sondern in Beweisführung von Geist und Kraft.[2])

---

[1]) De Wette: Beides bezeichnet dasselbe, *λόγος* als Sache der Rede und Dialektik, *κήρ.* als Sache der Überzeugung und Mitteilung.

[2]) Der Zusatz *ἀνθρωπίνης* vor *σοφίας* ist als verdeutlichende Glosse aus 2, 13 zu streichen. Aus der Wirrnis der Überlieferung zu 4a hebt sich zunächst die Form ab, welcher *λόγος* überhaupt fehlt: *ἐν πειθοῖ σοφίας,* wie etliche Väterstellen und griechisch-lateinische Handschriften bieten. Als Ausgangspunkt der Textgeschichte kann diese Form aber nicht gelten, da sie nicht erklärt, wie es dann zur Aufnahme von *λόγων* oder *λόγοις* kam. Ernstlich konkurrieren innerhalb der Überlieferung dann nur 2 Formen: *ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις,* hauptsächlich durch die griechischen Unzialen, und *ἐν πειθοῖ σοφίας λόγων,* hauptsächlich durch griechische Minuskeln und die altlateinische Übersetzung vertreten. (Den Singular *λόγου* bieten nur Übersetzungen, namentlich einige Zeugen der altlateinischen.) In Anbetracht davon, daß ein Adjektivum *πειθός* überhaupt nur an dieser Stelle begegnet, wird von vornherein wahrscheinlicher sein, daß die zweite LA einen Versuch darstellt, die ungewöhnliche Ausdrucksweise der ersten zu verbessern. Daß umgekehrt einem griechischen Leser der Ausdruck *πειθώ* im Munde des Apostels sollte anstößig gewesen sein, weil derselbe auch die Göttin der Überredungskunst bezeichnet (Heinrici 130), ist kaum glaublich. Da Pl ja die Anwendung solcher *πειθώ* verneint, so mußte gerade im Gegenteil ein griechischer Leser, falls er *ἐν πειθοῖ* vor sich hatte und ihm dabei jene mythologische Beziehung auffiel, davon die Empfindung haben, daß Pl hier recht deutlich den vollen Gegensatz zwischen seiner christlichen Predigt und den menschlich-natürlichen Erzeugnissen der hellenischen Vorstellungswelt ausspreche; den Ausdruck abzuändern lag dann aber gar kein Grund vor. Warum er übrigens, wenn er unter Verwendung des Adjekt. *πειθός* ja ändern wollte, für *εν πειθοι σοφιας λογων* nicht schrieb *ἐν πειθῷ σοφίᾳ λογων,* sondern *ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις,* wäre nicht recht einzusehen. Endlich ist zu betonen, daß der Plural *λόγων* der 2. Form für die Authentie der ersten spricht. Hätte nämlich Pl *ἐν πειθοῖ σοφίας* begonnen gehabt, so würde er wahrscheinlich mit dem Singular *λόγου* fortgefahren sein, wie er auch in 1, 17; 2, 1 in Verbindung mit *σοφίας* und *ὑπεροχή* getan hat. *σοφία λόγου* wäre ja in diesem Falle der einheitliche Begriff: Redeweisheit; der Genitiv *λόγου* bezeichnete in diesem Falle das Gebiet, auf welchem die Weisheit sich äußert; ein Plural wäre in solchem Zusammenhang ganz unveranlaßt. Hat Pl aber auch nach dem Zeugnis der zweiten LA hier den Plural von *λόγος* angewendet, so spricht das dafür, daß er es hier mit einer anderen Konstruktion und Ausdrucksweise als in 1, 17 und 2, 1 zu tun hat. Das führt auf die erste LA, wo *σοφίας* dem *λόγοις* nicht über-, sondern untergeordnet ist. Erst bei dieser

*Σοφίας* wird am besten als Genit. subj. erklärt. Jene Reden sind danach solche, in welchen Weisheit das Wort nimmt, um mit den ihr zu Gebote stehenden Argumenten, Erkenntnissen und Mitteln Überzeugungen drängend anzudemonstrieren oder stimmungsmäßig aufzureden. Die Frage, ob derartiges wirklich möglich sei, kommt dabei gar nicht in Betracht; auch als bloß gedachter kann jener Abweg verneint werden. Im Gegensatz dazu geschah die wirkliche Verkündigung Pl so, daß dabei Geist und Kraft den Erweis der Sache führten. Schon der Verbalbegriff *ἀποδεικνύναι* steht im merklichen Gegensatz zu *πείθειν;* dieses wird von der Absicht auf einen rednerischen Effekt äußerer Art, jenes von dem Wesen der Sache, für die es einen Nachweis zu führen gilt, bestimmt. Vollendet wird aber der Kontrast dadurch, daß Geist und Kraft, d. h. also in Christo enthaltene göttliche Faktoren, durch die Verkündigung des Pl hindurch auf den Hörer wirkten und ihn innerlich überführten. Bedeutete nämlich *ἀπόδειξις* — dem Verbum entsprechend — im allgemeinen Sinn die Darbietung und Aufzeigung zur Betrachtung (I. 4, 9; 2 Th 2, 4), so können Geist und Kraft nicht als Objekte derselben verstanden werden; denn auf die A r t, wie die Predigt w i r k t e, verweist der Zusammenhang. Das Objekt der *ἀπόδειξις* ist also durch den Zusammenhang von selber gegeben, die Genitive aber sind als subjektive und *ἀπόδειξις* in dem engeren technischen Sinne der Beweisführung zu nehmen. „Geist, der in ihm, dem auf alles Selbsterdachte verzichtenden Redner, wirksam wird, übt seine den Inhalt solcher Rede als Wahrheit erweisende Wirkung auch in dem Hörer; und Macht, die ihn, den Schwachen und Zaghaften, zum kühnen und gewaltigen Prediger umschafft, ergreift auch die Hörer und schafft ihre Sinnesweise um, daß sie dem gläubig zufallen, was allem ihrem bisherigen Denken widerstreitet.“ (Hofmann.)[1]

---

Konstruktion begreift sich auch die Wiederholung des Begriffes *λόγος* in der präpositionalen Bestimmung gegenüber dem Subjekt. Denn dem zusammenfassenden Ausdruck *ὁ λόγος μου* treten jetzt die einzelnen Betätigungen gegenüber. Endlich ist klar, daß zwar die zweite Form recht wohl aus der ersten, nicht aber, wie die erste mit ihrem unerhörten *πειθός* aus der zweiten entstehen konnte. Das *ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις* (cf 2, 13) muß demnach als die Mutter der überlieferten Formen betrachtet werden. Daß es so auch von Pl geschrieben worden sei, ist damit an sich noch nicht gesagt. Konjekturen liegen nahe. Aber die Ungewöhnlichkeit des *πειθός* läßt schwer eine Vorstellung davon gewinnen, wie in dem von unsern Textzeugen nicht beleuchteten Zeitraum etwa des 2. Jahrh. ein nichts Ungeläufiges enthaltender Ausdruck in einen so einzigartigen sollte umgestaltet worden sein. *Πειθός* muß dann als ein neues oder als ein unliterarisches Derivatum von *πείθειν* = überredend genommen werden. Auffällig bleibt nach der andern Seite freilich immerhin, daß dasselbe auch in die kirchliche Sprache nicht übergegangen ist.

[1]) Auf Weissagung und Wunder wurde dieser „Beweis des Geistes

[2, 5] Der Zweck, in welchen Pl diesen Tatbestand in 5 ausmünden läßt, schließt sich formell an v. 4 an, wird aber doch auf die ganze Charakteristik der Predigt Pl in K sich erstrecken. Dann folgt, da v. 3 ja Verhältnisse nannte, die über den Apostel kamen, ohne doch von ihm gewollt zu sein, daß er jenen Zweck auch nicht bloß als den seinigen, sondern als den auch jene durchwaltenden, mithin Gotte selbst eignenden meinte; nur betont ist weder jenes noch dieses Subjekt, sondern der Zweck selbst, daß nämlich der Glaube der Korinther, statt in Menschenweisheit zu ruhen und also der Gefahr ausgesetzt zu sein, von einer neueren Weisheit dieser Gattung umgestürzt zu werden und überhaupt die ganze Unsicherheit und Verkehrtheit menschlicher Weisheit zu teilen, vielmehr in Gotteskraft beruhe, also als göttliche Wirkung auch an der Stätigkeit und Überlegenheit des göttlichen Lebens gegenüber dem Weltleben beteiligt sei.

Bewahrung des Gegensatzes gegen die falsche Weisheit der Welt prägte also dem von Gott geordneten und gestalteten Werke des Apostels geradeso den Stempel auf, wie dadurch nach Gottes Fügung die Zusammensetzung der Gemeinde und die Stellung des Ev und Christi selbst gekennzeichnet ist. 2, 1—5 schließt sich demnach genau dem bisher innegehaltenen Gedankengang an; mit seinem vorzugsweise abwehrenden, noch nicht den positiven Gehalt des Ev an wirklicher Weisheit und Kraft entfaltenden Inhalt entspricht es samt dem hinzugefügten Zwecksatz insonderheit den vv. 26—28, bzw. 20—21 und 17b. Aus welchem Grunde und zu welchem Zweck hat Pl nun diese Rückerinnerung überhaupt und gerade in dieser hauptsächlich negativen Form vollzogen? Diese Frage kann endgiltig nur im Zusammenhang mit der nach dem Zwecke dieser Gesamtausführung beantwortet werden. Nur auf die Möglichkeiten, die dafür in Betracht kommen, wird hier hinzuweisen sein. Ist persönliche Apologie gegen den Vorwurf einer zu einfachen Predigtweise der Zweck? So eine weitverbreitete Anschauung. Dient er sachlicher Polemik gegen eine Lehrweise, die früher oder jetzt etwa die Korinther fesselte, aber das Ev gefährdete? Ist er bestimmt, eine vergessene oder verkannte oder entstellte Tatsache ins Gedächtnis zurückzurufen? Nach dem Wortlaut selbst ist keine dieser Auffassungen von vornherein auszuschließen. Wir müssen sie darum im Auge behalten, indem wir uns der Fortsetzung des Gedankengangs zuwenden.

---

und der Kraft" in der alten Kirche regelmäßig, wenn auch nicht ausschließlich, bezogen. So schon in der Reminiszenz an die Stelle, die sich in den Acta Philippi findet (Act. app. apocr. ed. Lipsius und Bonnet II, 2, 914). Calvin schließt es nicht aus, versteht aber überhaupt die manus Dei potenter se modis omnibus per apostolum exserens. Die Orthodoxie dachte gerne an die Macht des inspirierten Wortes. Lessing kehrte zu der Anschauung vom Wunderbeweis zurück.

[**2, 6**] Wie ein Stichwort tritt *σοφία* an die Spitze derselben. Das erinnert daran, wie überzeugt Pl auch vordem schon den Aussagen über die Torheit und Kraftlosigkeit des Ev die andre von der in ihm enthaltenen Weisheit und Macht hatte folgen lassen (1, 18 b; 24 f.; 30 f.) und erweckt, da in 2, 1—5 dieser positive Gedanke noch nicht so wie früher zur Geltung gekommen ist, die Erwartung, der Ap. werde nunmehr die Korrelation, welche nach 1—5 hinsichtlich der Gegensätze zwischen seiner Verkündigung und der allgemeinen These von 1, 17 b f. besteht, auch nach der Seite des positiven Inhalts vervollständigen. Wenn daher Pl die jetzt darzustellende Tatsache in 3, 1 ff. noch in einen andern Gegensatz als in den zur Weisheit der Welt stellt, indem er dort in der christlichen Predigt selbst Stufen unterscheidet, so ist daraus doch nicht zu schließen, daß dieser relative Gegensatz ihm die nun beginnenden Ausführungen überhaupt eingegeben und also 2, 6 ff. aus dem Gegensatz zu der vermeintlich in 2, 1 ff. geforderten „schlichten Tatsachenpredigt" zu erklären sei. Dann müßte der Abschnitt nicht mit *σοφίαν*, sondern mit *ἐν δὲ τελείοις* beginnen; dann wären auch alle Ausführungen von 6 b an bis 10, ja 12 zwecklos. Gerade durch diese bestätigt sich vielmehr, daß als primärer dem Pl in 2, 6 ff. der absolute Gegensatz zur Weisheit der Welt vorschwebt: es kann also in der Tat von einer Vollendung des Parallelismus gegenüber 1, 17 b geredet werden. Nicht darauf aber fällt der Ton, daß e r — etwa gar im Unterschied von andern — solche Weisheit zu bieten habe. Faßt er sich doch vielmehr durch den Übergang zum Plural in 6, der hier in der unmittelbaren Nähe des doppelten *κἀγώ* in 1 und 3 unmöglich als sog. Plural des Schriftstellers genommen werden kann, ohne irgend ein Bewußtsein eines Gegensatzes mit andern, also offenbar mit den neben ihm zur Predigt Berufenen, zusammen. Betont ist vielmehr, daß trotz allem Weisheitsrede in der apostolischen Arbeit nicht fehlt. Das artikellose, also die Qualität betonende *σοφίαν* hebt ganz bestimmt die f o r m a l e Gleichheit des Begriffs zwischen dem, was weltliche Weisheit ist, und dem, was der Apostel als Weisheit zu bieten hat, hervor. Um so schärfer wirkt dann die schroffe Entgegensetzung des beiderseitigen W e s e n s. Ihr voran tritt aber noch die Bestimmung *ἐν τοῖς τελείοις*. Die Versuche, dieses als Neutrum und Näherbestimmung zu *σοφίαν* zu fassen und dann von einer vollkommenen Weisheit oder ähnl. zu verstehen (Homberg), vergewaltigten den Wortlaut; nicht einmal der, *ἐν τ. τ.* im Sinne von „nach dem Urteil der Vollkommenen" zu nehmen (Theodoret, Erasmus, Luther), ist sprachlich zu begründen. Sie sind aber zu begreifen als Folge der Schwierigkeit, welche sich bei der nun noch übrigen Erklärung ergibt. Auf dem sprachlichen Gebiet liegt diese nicht. Denn durch den Gegensatz des in 3, 1 auftretenden

*νήπιος ἐν Χρ.* ist für *τέλειος* der Begriff des Erwachsenen, zur Reife Gediehenen, Mündigen, der Sache, in der er steht, Mächtigen gegeben. [1]) Damit bezeichnet es nicht einen solchen Stand christlicher Entwicklung, der seiner Natur nach nur von wenigen erreicht werden kann, sondern denjenigen, der für das durch alle vorbereitenden Stufen hindurchgegangene wirkliche Glied der christlichen Gemeinde normal ist. In Mitte also solcher Vollkommenen (zu *ἐν* cf 3, 18; 5, 1), behauptet Pl, reden er und seinesgleichen Weisheit. Aber zu welchem sachlichen Zwecke dient diese Hinzufügung? Derartiges kann ja Pl sicherlich damit nicht sagen wollen, etwa daß er im Unterschiede von andern, welche verfrüht mit solcher Weisheitsrede einsetzen, erst unter den Mündigen so verfahre; das höbe ja die Allgemeinheit des in *λαλοῦμεν* enthaltenen Subjekts völlig auf; dafür hat auch *ἐν τοῖς τελείοις* eine gegenüber dem wuchtigen Fortgang *σοφίαν δὲ* etc. viel zu sehr verschwindende Stellung; dem widerstreitet endlich der Mangel jedes Fortklingens jenes Gedankens in dem ganzen Absatz bis v. 16. Erscheint dann aber jene Bestimmung nicht zwecklos (so Schmiedel für den Fall, daß jener Gegensatz bestritten wird) oder sogar störend? In einen Abschnitt, der, wie oben dargelegt, aus dem reinen Gegensatz gegen die Weisheit der Welt hervorwächst, scheint er nun doch einen ganz andersartigen Gesichtspunkt einzuführen. Kann man aber nicht doch, ohne dies zuzugeben, den Zusatz begreifen, indem man annimmt, daß Pl hier ein Motiv, das erst später heraustreten wird, vorschauend schon soweit in den Sinn faßt, daß es wie unwillkürlich hier einstweilen anklingt? Schrieb doch Pl seine Briefe sicherlich aus einer lebendigen und allseitigen Durchdringung seines Stoffes, bei welcher sich derartige Vorblicke leicht genug einstellen! Es ist aber nicht einmal unbedingt nötig, zu dieser Auffassung zu greifen. Auch ohne Seitenblick und ohne Gegensatz, wie bei *ὑμῖν* in 2, 1, kann Pl konstatieren, daß Weisheitsrede der christlichen Verkündigung nicht abgeht und daß sie in Mitte der Mündigen geschieht; im Anschluß an die Hervorhebung, daß christliche Rede Weisheit darbiete und damit sich der *σοφία λόγου* der Welt als ebenbürtig oder überlegen erweise, spricht jener präpositionale Zusatz dann aus, daß es im Christentum auch nicht an den

---

[1]) Der Begriff ist also nicht ethischer (wie Rm 12, 2; Kl 1, 28; 4, 12), sondern sozusagen technischer und formaler Natur (wie 14, 20; Eph 4, 13; Phl 3, 15; Hb 5, 14; 9, 11). Eine Anlehnung an den Sprachgebrauch der Mysterien (*τέλη*) auf heidnischem Boden ist nicht unwahrscheinlich; sie ist aber doch nur sehr leise, da aus ihm die Unterscheidung von *τέλειοι* und *νήπιοι* noch dazu hinsichtlich von Gliedern der gleichen christlichen Gemeinde sich nicht erklärt. Cf auch W. Baur, Mündige und Unmündige beim Ap. Pl (Marb. Diss. 1902).

Mündigen fehle, welche imstande sind, Weisheitsrede hinzunehmen, ja wie man den Artikel fast deuten möchte, daß das Christentum — anders als die fleischliche Weisheit — gerade diejenigen erzeuge und besitze, die wirklich Erwachsene zu heißen verdienen. Er dient damit auch seinerseits der Beschreibung der Vollkommenheit, mit welcher hier wie überall vorher das Christentum seinen Rivalen entgegen gehalten wird.

[**2, 7**] Welches ist aber die Weisheit, deren Darstellung in der Rede ein Beweis von der göttlichen Größe des Christentums ist? [1]) Daß sie über das Thema vom gekreuzigten Christus hinausliege, dies darf man wenigstens nicht als Voraussetzung an den Abschnitt heranbringen, da doch der Gekreuzigte vorher deutlich genug als Inbegriff göttlicher Weisheit genannt war (1, 24f. 30). Pl selber bestimmt sie zuerst gegensätzlich und negativ als eine solche, die nach Ursprung und Art nicht der gegenwärtigen Weltzeit und nicht den Machthabern dieser Weltzeit, die in der Vernichtung begriffen sind, angehört. Unter den letzteren die dämonischen Mächte zu verstehen und sie dann zum Subjekt des *ἐσταύρωσαν* in 8 zu machen, geht ganz und gar über die Grenzen der paulinischen Dämonologie hinaus. Darum haben schon die maßgebenden Exegeten der alten Kirche an menschliche Gewalthaber gedacht, hierbei aber unter dem Einfluß ihrer Zeit mehr an Dichter, Philosophen, Schriftsteller, Rhetoren [2]) denn an politische Gewalten. Dies ist aber schon insofern zu eng, als Pl nach 8 auch die jüdischen Machtfaktoren mit im Auge gehabt haben muß, welche den Tod Christi herbeiführten. Wenn er sie in geradezu auffallender Weise einfach den Machthabern dieser Welt und ihre Weisheit der Weisheit dieser Welt einreiht, so erinnert das daran, wie unerbittlich ernst und schroff schon in dem Verhältnis von 1, 21 zu 1, 22 das Ergebnis der jüdischen Entwicklung unter das Ergebnis der Weltentwicklung überhaupt subsumiert war (cf z. d. St.; zur Sache cf 1 Th 2, 15f.); es wird aber doch hier dadurch, daß gerade an der Übergabe Jesu ans Kreuz der Konflikt jener Machthaber mit der wahren Weisheit dargestellt wird, die Einbeziehung der Juden in ihren Kreis besonders drastisch. Die Juden, die Jesum kreuzigten, taten dies in Ausübung obrigkeitlicher Machtbefugnisse. Mithin werden die „Machthaber dieser Welt" als die politischen Gewalten dieser Weltzeit zu verstehen sein, womit ja auch die Art der Beteiligung des Heidentums an jener Übeltat übereinstimmt. [3]) Wozu wird aber der Gedanke überhaupt ein-

---

[1]) Ihr Phantasma von einer mündlich überlieferten Geheimlehre legten die valentinianischen Gnostiker in die Stelle hinein (Zahn, GK I, 2, 723).

[2]) Nicht übel von diesen allen Chrysost. 50 DE = *καὶ γὰρ αὐτοὶ ἐκράτουν καὶ δημαγωγοὶ πολλάκις ἐγένοντο.*

[3]) Noch weiter zu gehen und auch an die „geistigen Machtfaktoren"

geführt, daß die Weisheit, die Pl lehrt, nicht nur nicht die der Welt, sondern auch nicht die ihrer Machthaber sei? Wäre sie nicht auch schon durch das *οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου* genügend charakterisiert? In gemeindlichen Verhältnissen kann das keinen Grund haben, da doch von einem falschen Liebäugeln mit den christusfeindlichen irdischen Gewalten nirgends eine Spur sich findet [1]) oder wenigstens in dem Zusammenhang dieser ganzen ersten Ausführung nichts hervortritt. Um gegen eine etwaige judaistische Opposition einen Schlag zu führen, hat Pl es auch nicht getan; dazu sind die „Juden" und ihr Wesen viel zu sehr als bloßer Bestandteil der Welt überhaupt gewürdigt. Es erklärt sich aber auch jene Erweiterung vollauf daraus, daß Pl beabsichtigt, gerade daran, daß sie Christus gekreuzigt hat, die Unfähigkeit der Welt gegenüber der Gottesweisheit zu zeigen, und daß dadurch von selbst die Urheber jener Tat in den Vordergrund treten. Bevor aber dieser Gegensatz voll entwickelt wird, wird durch das nachdrücklich abgesonderte und betonte *τῶν καταργουμένων* (cf die Partizipia in 1, 18) gesagt, daß jene Machthaber, natürlich hinsichtlich dessen, als was sie hier in Betracht kommen, also hinsichtlich ihrer Machtstellung in Vernichtung begriffen sind. Sie unterliegen damit nicht bloß dem allgemeinen Gesetz, das diesen Äon überhaupt beherrscht (7, 31), sondern einem Gerichte, das sie um ihrer Christusfeindschaft willen betrifft (cf 1 Th 2, 16 b); ja sie müssen weichen, weil Christus eine neue Machtordnung aufrichtet, deren vollkommene Durchführung ihnen keinen Raum zur Betätigung eigener Macht mehr läßt (cf 15, 24). Haben sie daher etwa auch Weisheit, so rettet sie diese doch nicht vor jenem Schicksal, sondern nimmt daran teil, wie sie überhaupt die Fleischesart und das ungöttliche Wesen *τοῦ αἰῶνος τούτου* teilt. Indem Pl also verneint, daß die Weisheit, die er redet, dieser Welt angehöre, hebt er sie über alles Vergängliche, Fleischliche, Ungöttliche weit hinaus. Nein, was er und die Andern als Weisheit r e d e n, ist (v. 7: [2]) beachte das Fehlen des Artikels) eine G o t t e s - W e i s - h e i t, die also von Gott stammt, Gottes Art an sich hat und göttliche Dinge in sich schließt. Als solche erscheint sie, wie die Tonstellung von *ἐν μυστηρίῳ* zeigt, eben dadurch, daß ihre Aussage i n u n d m i t d e r A u s s a g e e i n e s G e h e i m n i s s e s ge-

---

der alten Welt zu denken, kann man vielleicht nicht ausschließen. Aber man muß sich hüten, den Begriff *ἄρχοντες* zu verallgemeinern (wie z. B. C a l v i n: qui quacunque dote in mundo excellunt); er ist viel enger als *δυνατοί* in 1, 26, denn er bezeichnet eine wirkliche Herrscherstellung.

[1]) Höchstens könnte man vermuten, daß Kap. 6, 1 ff. etwas darauf Hinauslaufendes zu Tage tritt.

[2]) Die Stellung *θεοῦ σοφίαν* (nicht *σοφίαν θεοῦ*) ist auch durch ihre besondere Angemessenheit an den Zusammenhang gesichert. Das *θεοῦ* tritt an die Spitze des ganzen Objektsausdrucks.

schieht. Mit *λαλοῦμεν* nämlich ist *ἐν μυστηρίῳ* syntaktisch zu verbinden, da als Näherbestimmung zu *σοφίαν* der Präpositionalausdruck wohl ebenso wie das alsbald eintretende Participium mit dem Artikel versehen sein würde. Als Näherbestimmung zu *λαλοῦμεν* tritt aber *ἐν μυστηρίῳ* der ähnlichen Näherbestimmung in 6, nämlich dem *ἐν τοῖς τελείοις*, bedeutsam gegenüber.[1]) An letztere wendet sich jene Weisheit, weil sie ein Mysterium bedeutet. Sachlich betrachtet könnte nämlich allerdings jene Weisheit nicht „in Aussage eines Geheimnisses" dargestellt werden, wenn sie nicht selber ein Mysterium wäre. Das ist sie aber, weil sie Gottes Gedanken in sich birgt, die über alle menschliche Konzeption hinausliegen und durch Offenbarung empfangen werden. (Ambr.: non humana ratione possibilis, sed spiritus efficacia credibilis.) Ist so die Artbestimmtheit dieser Weisheit gegeben, so zeigt der jetzt einsetzende Artikel sie auch in dieser Beschaffenheit als individuell und tatsächlich vorhandene. Sie ist nicht die, die auf der Gasse liegt oder auf Erden wächst, sondern die verborgene, die Gott vor den Zeiten zur Herrlichkeit der Gläubigen vorherbestimmt hat. Die verborgene (nicht: die verborgen gewesene, wie Osiander will, wofür ein *ποτέ* nicht fehlen könnte) kann sie, wiewohl sie es nicht mehr im vollen Sinne des Wortes ist, Pl doch nennen, weil dies ihre wesentliche Stellung gegenüber dem selbsteigenen menschlichen Erkennen ist. Auch die Zeitbestimmung des Relativsatzes zeigt diese ihre Erhabenheit gegenüber der Welt: bevor nur die Zeiträume begannen, in denen die Bewegung der Welt verläuft,[2]) beschäftigte diese Weisheit Gott. Da *προορίζειν*

---

[1]) Diese Korrelation ist so lebhaft, daß die zu *ἐν τοῖς τελείοις* ausgesprochene Vermutung sich erneut rechtfertigt. Der Triumph der Gottesweisheit tritt durch dieses leichte Anstreifen des Ausdrucks an das Gebiet, auf welchem die heimliche Weisheit des Altertums herrschte und Höchstes versprach, recht eindrucksvoll hervor. Die eigentlichen Wurzeln des paulinischen Begriffs von *μυστήριον* liegen aber anderswo. Sprachlich an atl und apokryphische Grundlagen angelehnt (cf Cremer s. v.) ist er sachlich dadurch bestimmt, daß in das vorhandene Wort der neue, durch die Reichspredigt Christi (cf Lc 8, 10) und durch die Erscheinung Christi überhaupt gegebene Inhalt hineingelegt wurde (Eph 6, 19; Kl 4, 3). Es bezeichnet nunmehr die Heilsökonomie unter dem Gesichtspunkt einer erst durch Offenbarung zugänglichen, also an sich verborgenen Kunde, sei es nach ihrem zentralen Wesen, sei es nach der Mannigfaltigkeit ihrer Inhalte, sei es endlich nach der Vorzeitlichkeit ihres Ratschlusses (Eph 6, 19; Kl 4, 3; 1 Tm 3, 9. 16 — Rm 11, 25; I, 13, 2 — Rm 16, 25; Eph 3, 9; Kl 1, 26). Cf Mt 11, 25 ff. Mit diesem Inhalt tritt der Begriff sachlich in vollen Gegensatz zu den Mysterien.

[2]) *αἰῶνες* in diesem Sinne und als Plural besonders gern im Vorblick auf die unabsehbare Zukunft in der Redensart *εἰς τοὺς αἰῶνας* (z. B. 2 Chr 6, 2; 1 Esra 5, 61; Tob 3, 11; 8, 5; Ps 71, 17; 76, 7; Dan 2, 44). Wie oben von der Vergangenheit und der Weltzeit überhaupt Ps 45, 19; 1 Esra 4, 13; Sir 36, 22. Der Gegensatz des *αἰὼν οὗτος* und des *αἰὼν μέλλων* wirkt in diesem pluralischen Gebrauche noch nicht mit.

seiner Natur nach die Angabe eines Zieles, für welches etwas bestimmt wird, nicht bloß verträgt, sondern fast erfordert (Rm 8, 29; Eph 1, 5), so wird man *εἰς δόξαν ἡμῶν* nur dann nicht in diesem Sinne mit *προώρισεν* verbinden dürfen, wenn dies aus andern Gründen unmöglich sein sollte. Das ist aber nicht der Fall. Zwar könnte *σοφίαν προώρισεν* auch einfach besagen, daß Gott die Weisheit im voraus beschlossen hat (cf AG 4, 28), d. h. sie in seinen Willen aufgenommen hat, so daß *εἰς δόξαν* nicht als notwendige Ergänzung des Prädikats, sondern als Zweckangabe zum ganzen Satze zu verstehen wäre (= mit der Abzielung auf unsre Herrlichkeit); aber wenn eine derartige prägnante Ausdrucksweise (Weisheit = die den Gegenstand der göttlichen Weisheit bildenden Willensinhalte) auch nicht unmöglich ist, so ist sie doch hart; diese Härte aber fällt bei jener Verbindung weg. Um eine Weisheit also handelt es sich, die Gott im voraus dazu bestimmt hat, zur Herrlichkeit der Gläubigen zu werden oder zu gedeihen. An sich könnte damit freilich auch gesagt sein, daß die Aufnahme jener Weisheit Gottes in die Erkenntnis des Menschen diesen mit Herrlichkeit erfüllen solle. Das wäre aber unpaulinisch im höchsten Sinne des Worts. Folglich kann die Weisheit, um die es sich handelt, nicht ein System von Erkenntnissen, sondern muß ein Ganzes von göttlichen Zweckgedanken sein, die auf tätige Verwirklichung abzielen, deren Verwirklichung aber für Menschen den Herrlichkeitsstand, der unterpfandweise schon hier verwirklicht ist, im Vollsinn aber erst in der Ewigkeit reift, also die gloria vitae aeternae (Calvin) im umfassendsten Sinn bedeutet. Mit allen diesen ihren Bestimmungen nun tritt die Weisheit, die die Träger des Worts reden, einer solchen, die der Welt angehört, schnurstracks entgegen: ihr Ursprung in Gott, ihr Werden in vorzeitlichen Fernen, ihr Ausgang in ewiger Segenswirkung, ihr Inhalt und Zweck im voraus festgelegt und den Verwicklungen des Weltwerdens entnommen. [1])

[2, 8] Schon weil *σοφία* der Hauptbegriff der ganzen Ausführung ist, aber auch deshalb, weil jene *δόξα* nicht an sich, sondern nur als ein sich verwirklichender Gedanke göttlicher Weisheit erkennbar ist (Hofmann), muß auch der in 8 folgende Relativsatz an *σοφίαν* angeschlossen werden: K e i n e r d e r M a c h t h a b e r d i e s e r W e l t z e i t h a t j e n e W e i s h e i t e r k a n n t; d e n n h ä t t e n s i e s i e e r k a n n t, s o h ä t t e n s i e d e n H e r r n d e r H e r r l i c h - k e i t w a h r l i c h (das *οὐκ* steht nachdrucksvoll an der Spitze) n i c h t g e k r e u z i g t. Die Schlußfolgerung beruht auf der in 7 b

---

[1]) Ganz treffend bestimmt den inneren Gehalt des *προώρισεν* T h e o - d o r e t: *ἣν οὐκ ἐκ τινὸς μεταμελείας νῦν ὁ Θεὸς ᾠκονόμησεν, ἀλλ᾽ ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς προώρισεν.*

ausgesprochenen realen Beziehung zwischen Weisheit und Herrlichkeit. Jesus heißt Herr der Herrlichkeit natürlich nicht hinsichtlich des Lebensstandes, in dem ihn die Kreuzigung traf (einer solchen „modernen“ Betrachtungsweise ist Pl fremd), sondern wegen des Herrlichkeitsstandes, in dem er nun als der trotz des Todes Lebendige als Herr waltet (cf Phl 2, 9f.; II, 8, 9; Rm 1, 4; 1 Tm 3, 16); er heißt aber so doch nicht bloß als Inhaber der Herrlichkeit an sich, sondern, wie die unverkennbare Rückbeziehung von τῆς δόξης auf εἰς δόξαν ἡμῶν deutlich genug zeigt, weil er diese Herrlichkeit behufs Mitteilung an andre besitzt (Rm 8, 17. 29; II, 3, 18). Statt daß nun die Machthaber der Welt wie etwa die Jünger Jesu, in Jesu den zu dieser Herrlichkeit und Herrscherstellung bestimmten erkannten, betätigten sie sich ihm gegenüber vielmehr in entschlossenster Verwerfung, indem sie ihn dem Schmachtod am Kreuz überlieferten. Daran erhellt aber, daß sie für die auf die Herrlichkeitsgabe für Menschen abzielende Weisheit Gottes selber kein Verständnis besaßen. Beteiligt war allerdings an jenem Tun in Wirklichkeit nur eine zeitlich oder örtlich begrenzte Zahl von Machthabern der Welt.[1]) Pl braucht aber auch bei seinem οὐδείς etc. nur diese im Sinne gehabt zu haben als die überhaupt in die Möglichkeit eine Entscheidung für oder wider gesetzten. Der Rekurs auf den Gedanken, daß Pl in dem Tun jener Einzelnen die prinzipielle Grundart jener Weltmachthaberschaft erkannt und darum die Tat der Einzelnen zum Urteil über alle gewendet habe, ist dann entbehrlich. Mit ihm vertrüge sich auch nicht wohl das Perfektum ἔγνωκεν. Dieses ist ja seiner Natur nach nicht Ausdruck einer Wesensbeschaffenheit, sondern eines Ergebnisses bestimmter Verhaltungsweise; es weist auf einen konkreten geschichtlichen Tatbestand, dessen Summe es zieht, wie es denn in 8b nicht durch den Irrealis der Gegenwart, sondern durch den der Vergangenheit wieder aufgenommen wird. Nicht das also spricht Pl von den Weltmachthabern aus, daß sie nicht aus sich selber eine Erkenntnis göttlicher Weisheit gewannen, so daß sie in folge davon auch der Erscheinung Christi verständnislos entgegentraten, eine nach dem Wesen jener Weisheit ohnehin unmögliche Forderung; sondern dies stellt er fest, daß sie zu jener Erkenntnis auch da nicht gelangten, als sich ihnen die göttliche

[1]) Es bestätigt sich hier, daß unter ἄρχοντες nicht teuflische Gewalten zu verstehen sind. Denn diese halten ihre Feindschaft gegen Christum auch gegenüber dem Verherrlichten und seiner Gemeinde aufrecht (Eph 6, 12); ihre Gegnerschaft kommt darum nicht aus Mangel an Einsicht, sondern aus bewußt gottfeindlichem Willen. Das Urteil von v. 8 paßt daher gar nicht auf sie. Die evangelischen Berichte erzählten der ersten Gemeinde und auch Paulus davon, wie die Dämonen in Jesus den Heiligen Gottes erkannten.

Weisheit in konkreten geschichtlichen Tatbeständen zur Erkenntnis darbot. Es bestimmt sich dadurch also auch alsbald der Begriff der Gottesweisheit näher. Die Weisheit, die nicht erkannt wurde, liegt nämlich dann in jenem geschichtlichen Tatbestand vor, an welchem sich die Machthaber der Welt dadurch beteiligten, daß sie Jesum kreuzigten, d. h.: die Erscheinung Jesu Christi in der Welt und seine Erhebung zum Herrn der Herrlichkeit, sie ist der Inhalt jener Gottesweisheit. Der Begriff führt also in der Tat, wie erwartet, über das Thema von Christus dem Gekreuzigten nicht hinaus; er entspricht dem, was schon Kap. 1 von Christus als dem Inbegriff göttlicher Weisheit gesagt war.

[**2, 9** u. **10 a**] Erst in der vorgetragenen Fassung hebt sich auch 8 von 6 b ab. Denn nachdem dort gesagt ist, daß jene Weisheit, die die Apostel reden, nicht den Machthabern dieser Welt ursprünglich angehöre, spricht 8 aus, daß eben diese jene Weisheit auch da nicht erkannten, wo sie ihnen als Realität gegenübertrat. Der dort ausgesprochene Gegensatz ist hier also gesteigert. In einem ähnlichen Steigerungsverhältnis steht zu 7 nunmehr 9 und 10 a;[1]) wie 7 dem Satz in 6 b, so treten darum auch 9 und 10 a dem in 8 mit scharf gegensätzlichem *ἀλλά* entgegen. Voraussetzung ist dabei allerdings, daß diese Sätze als ein Satzgefüge genommen werden, daß mit *ἡμῖν δὲ* also der Nachsatz zu den relativischen Vordersätzen beginnt. Das *δὲ* steht dem nicht entgegen; es kann entweder als das *δὲ* des Nachsatzes (Winer, Gramm. 412) oder daraus erklärt werden, daß dem Apostel über der formalen und inhaltlichen Korrelation jener Sätzchen das Gefühl ihrer syntaktischen Subordination zurückgetreten ist. Umgekehrt würde vielmehr, falls 10 a von dem vorausgehenden sollte

---

[1]) *ὅσα* statt *ἃ* vor *ἡτοίμασεν* zu lesen empfiehlt sich nicht: denn die Bezeugung desselben ist doch nur eine beschränkte, und dem Zusammenhange nach liegt der Ton auf dem Gegensatz von göttlicher Bereitung und menschlicher Blindheit, nicht aber darauf, daß das, was Gott bereitet, einen quantitativ oder numerisch mehrfachen Inhalt habe; letzteres würde aber durch *ὅσα* betont werden (cf II, 1, 20; Gl 3, 10. 27; 6, 12. 16; Rm 3, 19; 15, 4; 2 Tm 1, 18). In 1 Clem. 34, 8 andrerseits entspricht *ὅσα* ganz wohl dem dortigen Zusammenhang. Vielleicht ist es von dort aus in die Handschriften des Pl und in die Vätercitate aus ihm gekommen. — In 10 a widerstrebt von den beiden überlieferten Textformen *ἡμῖν δέ* und *ἡμῖν γάρ* keine dem Zusammenhang absolut. Die zweite verwickelt denselben etwas mehr und ist insofern die schwerere LA. Da aber die Zeugen für *γάρ* sich doch auf den alexandrinischen Zug der Überlieferung beschränken und auch hier eine gewichtige Gegenüberlieferung wider sich haben, so könnte *ἡμῖν γάρ* doch nur festgehalten werden, wenn seine etwaige spätere Aufnahme in den Text gar nicht erklärt werden könnte, so daß also *ἡμῖν δέ* als weitverbreitete erleichternde Konjektur erschiene. Tatsächlich aber konnte in 10 a *γάρ* sehr leicht in folge eines Abirrens des Auges auf das in kurzen Zwischenräumen zweimal folgende *γάρ* geschrieben werden. — Nach *πνεύματος* ist das namentlich vom westlichen Text Dargebotene *αὐτοῦ* zu streichen.

abgetrennt werden, der Mangel eines Objekts in dem Satze schwer begreiflich sein. Die Härte ferner, daß dann den Relativen in 9 die Beziehung auf einen Hauptsatz fehlte, wäre in einem Citat zwar vielleicht nicht unerträglich, aber bei der Freiheit, mit der Pl die grammatische Form der Citate behandelt, doch höchst verwunderlich. Vor allem aber dient jener Verbindung dies zur Stütze, weil gerade durch sie das Gefüge des Gedankengangs ganz klar und folgerichtig wird. Mit einem Schriftwort nämlich beschreibt der Vf zunächst die Stellung der menschlichen Erkenntnis zu dem und den Ursprung dessen, was Gott geoffenbart hat. Daß jene Citationsformel ein Wort atl Schrift einführen will, ist gewiß (cf 1, 19. 31; 3, 19; 10, 7; 14, 21; 15. 45; II. 8, 15; 9, 9 etc.). Ein buchstäbliches Äquivalent dafür findet sich freilich weder in den kanonischen Büchern des AT noch in der sonstigen mit diesem in Verbindung stehenden Literatur. Andrerseits weist der Ausdruck *ἐπὶ καρδίαν . . . ἀνέβη* auf hebräischen Sprachgebrauch überhaupt und also wohl auf eine hebräische Unterlage des Citats selber zurück.[1]) Nun preist Jes 64, 3 die menschliches Erwarten übersteigende Wunder- und Heilsmacht Gott und sagt: מֵעוֹלָם לֹא שָׁמְעוּ לֹא הֶאֱזִינוּ עַיִן לֹא רָאָתָה אֱלֹהִים זוּלָתְךָ יַעֲשֶׂה לִמְחַכֵּה־לוֹ (LXX: *ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσαμεν οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον θεὸν πλὴν σοῦ καὶ τὰ ἔργα σου ἃ ποιήσεις τοῖς ὑπομένουσιν ἔλεον*).[2]) In ähnlichem Zusammenhang aber wird Jes 65, 16 der Heilsstand, den Gott schafft, auch dahin charakterisiert, daß man dann der früheren Nöte vergessen wird: לֹא תַעֲלֶינָה עַל־לֵב (LXX: *οὐκ ἀναβήσεται αὐτῶν ἐπὶ καρδίαν*). Es ist möglich und wahrscheinlich, daß durch eine Verschmelzung und Umgestaltung beider Worte sich eine freilich nun recht freie Formel ergab, welche sich auch dem Pl als geeigneter Beleg für den von ihm ausgesprochenen Gedanken darbot (cf zu 1, 19 u. 20a).[3]) Daß dann der Bereich des *γέγραπται*

---

[1]) Zum Ausdruck cf LXX Jer 51, 21; Jes 65, 17; Jer 3, 16; 7, 31. 2 Kö 12, 5; Lc 24, 38; AG 7, 23; Herm. Mand. IV, 1, 3 Sim. V, 7. עָלָה עַל־לֵב steht „von Unbeachtetem oder Vergessenem, welches in die Seele, in das Gedächtnis kommt“ (Gesenius).

[2]) Über die Veränderung des Tempus von *ποιήσεις* in *ἡτοίμασεν* und über den Ersatz von *ὑπομένουσιν* durch *ἀγαπῶσιν* sagt Bengel: Quae Esajae tempore futura erant, Pauli tempore facta erant; hinc etiam ille expectantibus, hic amantibus.

[3]) Für die Exegese ist die Frage nach dem wirklichen Ursprung des Citats von untergeordneter Bedeutung. Obige Fassung der Antwort darauf will Raum für die Möglichkeit lassen, daß Pl nicht etwa selbst erst das Citat so, wie es vorliegt, geformt, sondern vielleicht durch eine in der erbaulichen Sprache schon des Judentums übliche Kombination so überkommen habe. Der Abstand desselben von den angegebenen Stellen des Jes. ist ja freilich merklich; andrerseits aber ist das Citat in der altkirchlichen Literatur ganz besonders beliebt und kehrt dabei auch an Stellen und in Formen wieder, welche eine Vermittlung durch Pl und 1 Kr nicht wahrscheinlich erscheinen lassen. (Clem. Rom 1 Cor. 34, 8; 2 Cor. 11;

den Nachsatz nicht mehr umschließt, ist schon durch die atl Grundlage klar. Man merkt es aber auch dem an die Spitze gestellten *ἡμῖν* selber ab, daß hier die große Wirklichkeit der Gegenwart einsetzt. Um Dinge handelt es sich, welche der sinnlichen Wahrnehmung des Menschen, nicht minder aber auch dem Sinnen seines Herzens ganz und gar sich entzogen. Die Vergangenheit, in der dies der Fall war, kann keine andre sein als die Zeit, welche der Offenbarungsgegenwart vorausliegt. Gesagt ist also, daß jene Dinge sich dem Menschen so sehr entzogen, daß er mit dem bloßen Gebrauch seiner eigenen Wahrnehmung und Vernunft sie nicht zu erfassen und zu produzieren vermochte. Die Negationen greifen also tatsächlich nicht auf 8 a, sondern auf die Genitive in 6 b, bzw. auf den Begriff des *μυστήριον* und auf *ἀποκεκρυμμένης* in 7 a zurück. Existent waren damals diese Dinge nur in dem sie den ihn Liebenden zubereitenden Ratschluß Gottes. Nicht die Dar-

---

14, 5; Mart. Polyc. 2, 3; bei Hegesipp (Photius Cod. 232 p. 280); Hippolyt. ref. V, 24. 26. 27; VI, 24; bei den Gnostikern (Clem. Al. Paed. I. 25 ff.); Acta Thomae 154, 4 (Lipsius und Bonnet, Acta app. apocr. II, 2); Martyrium beati Petri ap. (Lips. I, 19. 6 ff.); Mart. Petri (Lips. I, 98, 7 f., wo es Jesu in den Mund gelegt wird); bei den kirchlichen Schriftstellern des ausgehenden 2. Jahrhunderts. Cf Zahn, G.K II Beil. X, 2, S. 801 ff.; Forsch. VI, 248; Schürer, Geschichte des jüd. Volkes 3. Aufl. III, 267; Resch, Agrapha 154—167. Origenes (Comm. ser. in Matth. § 117) teilt mit, daß die Worte aus der Eliasapokalypse stammen. Anderwärts wird bezeugt, daß sie in der Ascensio Isaiae oder in einem apokryphen Buche Mosis zu lesen seien. Ob sie aber dort irgendwo original gewesen sind, steht dahin. Die weite Verbreitung des Citats spricht nicht für einen solchen immerhin entlegenen Ursprung. Hieronymus (Comm. in Jes 64, 4; Ep. ad Pamm. 10, 1) bestritt denselben heftig und führte das Citat auf die oben angegebenen Jesajastellen, also auf kanonische Grundlage zurück. Hinausgekommen ist man über dieses Dilemma noch nicht; wohl aber fanden zwischen seinen Endpunkten mancherlei Vermutungen Raum. Tertull. adv. Mc V, 6 scheint es auf Jes 45, 3 zurückzuführen; Chrysost. ließ die Wahl zwischen Jes 52, 15 und der Annahme, die Stelle stamme aus einem der vielen bei der Zerstörung Jerusalems nach dem Bericht der Chronik (2 Chr 36, 18 f.?) untergegangenen prophetischen Bücher; Ephraim dachte an Mt 13, 17. Calvin griff „wie alle", auf die Anschauung des Hieronymus zurück, glaubte aber zugleich mit Rücksicht auf den das A und das NT inspirierenden Geist Jes 64, 4 frei übersetzen zu dürfen, so daß der Abstand sich verringerte. Grotius dachte an Schriften der Rabbinen, die die Stelle aus einer alten Überlieferung aufbehalten hätten. Die neueren Ausleger gehen teils mit Origenes (Bleek, Meyer, Heinrici, Schmiedel), teils mit Hieronymus (Osiander, Neander, Hofmann, Godet, Edwards), teils lassen sie die Frage unentschieden (Rückert, Schnedermann, Hühn, Die atl Citate im NT 167). Resch fand die Heimat des Worts in einem hebräischen Urevangelium (Agrapha 154 ff, 281 f.). Vollmer, die atl Citate bei Pl (44—48) dachte an eine atl Anthologie, in welcher Jes 64, 3 und 65, 16, vielleicht unter Heranziehung von 65, 15 a und Sirach 1, 10 b frei kombiniert waren. Hofmann greift, um das *οὐκ ἀνέβη* etc. zu erklären, nicht auf Jes 65, 15, sondern 64, 2 zurück; es sei Wiedergabe des dortigen לֹא נִקְוֶּה.

bietung eines Fertigen, sondern die Zurüstung zu solcher Darbietung bezeichnet ja ἑτοιμάζειν (Phlm 22; Hb 11, 16; Jo 14, 2f.; Mt 25, 34). In dem Begriff der Liebe zu Gott ist hier das Wesen lebendiger, gottgefälliger Frömmigkeit zusammengefaßt; hat dies als durch das Citat gegeben ohnehin nichts Auffallendes, so entspricht es auch dem Gesamtaufbau der paulinischen Überzeugung (Rm 8, 28); denn in der Liebe zu Gott erreicht auch für ihn das durch den Glauben begründete Heilsverhältnis seine allgemeinste Ausgestaltung: den Gott der Liebe (Rm 5, 5. 8; 8, 35. 37. 39; Gl 2, 20; Eph 2, 4; 5, 2; II, 13, 11. 13) umfaßt die Inbrunst lebendiger Empfindung in dankbarer Hingabe (8, 3; 16, 22; II, 5, 14; 2 Th 3, 5; 2 Tm 4, 8).[1] Unverkennbar greift aber die Aussage, daß Gott ihnen überirdisch Großes zugerüstet hat, auf die ähnlichen Gedanken in 7b zurück. Nachdem also v. 7 so nach seinen beiden Hauptgedanken durch die anaphorisch gebildeten, in gesteigertem Nachdruck einander folgenden Relativsätze wieder aufgenommen ist, vollendet 10a die Aussage durch eine kraftvolle Wendung: das ist das Größte, was zu sagen ist, daß Gott jenes Große nun „uns" durch den Geist geoffenbart hat. In die Gegenwart und in den Besitz von Menschen also hat sich herabgesenkt, was im ewigen Ratschluß Gottes als Geheimnis gelebt hatte. Was ist das? Nichts in dem Vorausgegangenen läßt den Gedanken aufkommen, daß damit eine spezielle Erweisung des göttlichen Heilswillens, also etwa die eschatologische Vollendung des Heils gemeint sei; auch die atl Grundlage, die freilich für das Verständnis des Wortes nicht ausschlaggebend sein kann, weist doch auf die abschließende Heilstat Gottes überhaupt. Der Nachdruck, mit welchem hier der Gegenstand jener Offenbarung aller Initiative menschlichen Verstehens und Ersinnens entzogen ist, würde sich selber unheilbar schädigen, wenn er bloß von einem Spezialgebiet das zu behaupten begehrte; die ganze Erscheinung Christi hat Pl seinen Lesern als das dem natürlichen, nicht durch Offenbarung erleuchteten Sinne Anstößige kennen gelehrt. Was also vom Menschen nicht erschaut werden durfte und ersonnen werden konnte, aber von Gott zubereitet und geoffenbart ist, das ist das in der Erscheinung Christi gegebene Heil und die es innerlich durchwaltende göttliche Weisheit, nicht etwas, was mit der Erscheinung Christi zusammenhängt und an ihr erschlossen werden kann, sondern sie selber in ihrem ganzen konkreten Bestande. Ist das aber ein Gegenstand der „Offenbarung durch den Geist?" Ja, weil Christus sonst Torheit und Ärgernis bleibt. Pl wenigstens war überzeugt, erst müsse der Geist Gottes die Binde von den Augen nehmen und die verstopften Ohren öffnen, erst er das Sinnen der Herzen

[1]) Edwards: Love is the eye that sees, the ear that hears, the heart that realizes the things of God.

durchleuchten, dann erst ginge Auge und Ohr und Herz auf für Christus und die Gottesweisheit in ihm (cf 12, 3; Mt 16, 17; Gl 1, 16). Nicht also, daß dem an Christus bereits Gläubigen gewisse verborgene Einzelgedanken Gottes klar, sondern daß dem in natürlicher Blindheit Einhergehenden Christus — ob er nun ihn sah oder von ihm hörte — als Sohn Gottes, als Heiland und Herr lebendig, gewiß, begreiflich geworden ist, das ist die Gottesoffenbarung durch den Geist, die Pl hier mit Frohlocken bejaht. Steht es so, dann entspricht nicht nur das Objekt des *ἀποκαλύπτειν* ganz dem oben gewonnenen Begriff der *θεοῦ σοφία;* dann vollendet sich vielmehr auch die eingangs angedeutete Korrelation zwischen 9/10 a und 7/8 a. Denn wie dort das *οὐδεὶς ἔγνωκεν* sich auf die geschichtliche Erscheinung Christi bezieht, so hier das *ἀπεκάλυψεν.* Wie dort dem Gedanken, daß die Gottesweisheit ihrem Wesen nach der Welt nicht angehört, die Steigerung sich anfügte, daß sie von den Machthabern der Welt auch da nicht erkannt wurde, als sie sich zur Erkenntnis darbot, so schreitet hier die Aussage von der Wiederaufnahme des Gedankens von der Zubereitung einer wunderbaren Weisheit durch Gott für die Menschen (9 b cf mit 7 b) zu der höheren fort, daß Gott diese Weisheit Menschen durch seinen Geist auch wirklich enthüllt hat. So greift von 6—10 a alles aufs engste ineinander; in antithetischer Form und in nachdrücklichem Fortschritt vom allgemeinen zum besondern, von Wesensverhältnissen zur Geschichte ist die Gewißheit von einer Weisheit Gottes ausgesprochen, die über alles menschliche Ersinnen erhaben doch in den Gesichtskreis der Menschen getreten, von den maßgebenden Gewalten der Welt zwar nicht verstanden ist und doch bei geisterleuchteten Menschen eine Stätte gefunden hat.

[**2, 10 b**] Geradeso nun, wie in 8 an die Aussage des Nichterkennens sich ein Nachweis seiner Tatsächlichkeit angeschlossen, folgt in 10 b — und damit bietet sich ein weiterer Beweis der eben durchgeführten Korrelation [1]) dar — auf die Aussage der Offenbarung durch den Geist eine nähere Bestimmung ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit. Sie umfaßt 10 b—12. Jene Einsicht in die Christus-Weisheit Gottes kann ja der Geist gewähren, weil er alles erforscht, sogar — nur um diese Steigerung vorzubereiten, ist jenes erste hier ausgesagt — die Tiefen Gottes. Sind darunter die inneren und innersten Gründe des göttlichen Wesens und Willens zu verstehen, [2]) so könnte dem *ἐρευνᾶν* an sich wohl dies abgelesen werden, als ob „der Geist" hier als ein erst von außen her in Gott eindringendes und jene Tiefen nur nach und nach ergründendes Prinzip der Erkenntnis betrachtet werde. Dem widerspricht aber 11 [3]) mit seiner vom Menschen hergenommenen psychologischen Analogie. [**2, 11**] Auch in ihm gibt es einen Geist und der kennt

den Inhalt seines Wesens (*τὰ τοῦ ἀνθρώπου*), ja er ist es allein, der ihn kennt; von den anderen Menschen kennt keiner den Wesensgehalt des Individuums (natürlich soweit nicht der Geist des Menschen sich mitteilt und so Einblick in das ihm selbst Bewußte gewährt) (cf Prov. 20, 27). Die gesamte Psychologie des Pl läßt sich aus diesem Satze nicht entnehmen; aber soviel ist klar, daß hier dem objektiven Inhalt des menschlichen Inneren ein Prinzip des Selbstbewußtseins gegenübergestellt ist, das nicht als eine bloße Funktion oder als eine besondere Form jenes Inhalts, sondern als ein von ihm verschiedenes, an ihm sich selbständig betätigendes Organ gedacht ist, ohne daß es aufhört, Eigentum des Menschen zu sein; eben weil es in ihm ist, wie das erklärend

[1]) Man kann sich dieselbe auch graphisch vergegenwärtigen wie folgt:

*Σοφίαν λαλοῦμεν*

|

nähere Bestimmung

| nach der negativen Seite | nach der positiven Seite |
| --- | --- |
| *σοφίαν*<br>*οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου*<br>*οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τ. αι. τ. τῶν καταργουμένων* | *ἀλλὰ λαλοῦμεν*<br>*θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην*<br>*ἣν προώρισεν ὁ θεὸς εἰς δόξαν ἡμῶν* |

|

Steigerung

| neg. | pos. |
| --- | --- |
| *ἣν*<br>*οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν* | *ἀλλὰ*<br>*καθὼς γέγραπται* a) *ἃ ὀφθ ... ανέβη*<br>b) *ἃ ἡτοίμασεν ... αὐτόν*<br>c) *ἡμῖν δε ἀπεκάλυψεν διὰ τοῦ πνεύματος* |

|

Begründung

| neg. | pos. |
| --- | --- |
| *εἰ γὰρ ἔγνωσαν ...* | *τὸ γὰρ πνεῦμα ...* |

[2]) Calvin richtig: non arcana iudicia, sed tota salutis doctrina. Aber wohl noch richtiger, weil dem ganz unbeschränkten *τὰ τοῦ ἀνθρώπου* in 11 entsprechender Bengel: Profunda Dei etiam naturae divinae, non modo regni eius. Zum Ausdruck cf Clem. Rom. 1 Cor 40, 1.

[3]) *ἀνθρώπων* nach *οἶδεν* und *τοῦ ἀνθρώπου* nach *τὸ πνεῦμα* verleihen dem Satze erst recht bestimmten Nachdruck und pointierte Form; gegen diesen Erweis ihrer Ursprünglichkeit kommt ihr ganz vereinzeltes Fehlen nicht in Betracht. Cf Bengel: Magnopere vero hoc polyptoton, hominum, hominis, ad institutum apostoli pertinet. Notat enim similitudinem naturae, quae videatur notitiam dare mutuam sensuum humanorum nec tamen dat: quanto minus quisquam sine Spiritu Dei Deum noscet! — Der Ersatz von *ἔγνωκεν* in 11 b durch *οἶδεν* in Handschriften könnte aus Sorge für die dogmatische Korrektheit des Ausdrucks hervorgegangen sein, wenn es nicht „mechanische Wiederholung" (M.-Heinr.) des vorausgegangenen *οἶδεν* ist.

an den Schluß gestellte *τὸ ἐν αὐτῷ* besagt, während die andern Menschen nur von außen her den Menschen beobachten können, vermag es jene Funktion zu üben. Da also dieses Selbstbewußtsein seiner Natur nach, und auch das statt *ἐρευνᾷ* eintretende *οἶδεν* besagt das, gleichsam als unmittelbarer und stetiger Beobachter seines Gegenstandes erscheint, so folgt aus dem Vergleich vorerst, daß das *ἐρευνᾷ* nicht die oben erwähnte Sonderbedeutung besitzt. Es erscheint zunächst dadurch veranlaßt, daß ihm zum Objekt zuerst nicht das Innere Gottes, sondern überhaupt alles gegeben ist, also auch das außer Gott Gelegene; es ist aber auch geeignet, jene Erkenntnis als eine nicht ruhende und träge Nachspiegelung im Bewußtsein, sondern als eine lebendig regsame und aktive Durchdringung ihres Stoffes zu bezeichnen (cf Rm 8, 27).[1]) Weiterhin ergibt sich aber auch, daß unter dem Geiste, der die Tiefen Gottes erforscht, und also auch unter dem die Offenbarung vermittelnden Geist ein ähnliches Organ göttlichen Selbstbewußtseins gemeint war, das sich von Gott unterscheiden läßt, an dem Wesensgehalt Gottes sein Objekt hat und doch in Gottes Innerem selber urständet, der „wirksame Grund göttlicher Selbstbewußtheit" (Hofmann). Wenn nun schon das, was der Mensch ist, niemand kennt außer seinem Geiste, wie vielmehr ist es dann gewiß, daß den Wesensinhalt Gottes niemand als der ihm eignende Geist erkannt hat.[2]) Auch hier will aber, wie beim Menschen, damit nicht dies gesagt werden, daß Gott für alle anderen unerkennbar ist, sondern dies, daß man nur durch Vermittlung des Geistes Gottes Tiefen zu erkennen vermag (cf Mt 11, 27; Jo 1, 18), wenn man aber diesen Geist besitzt, dann Gott auch wirklich zu erkennen vermag. Was also dem Nachweis zu 10a noch fehlt, das wird jetzt vollendet durch 12: **[2, 12]** Wir aber empfingen nicht den Geist der Welt, sondern den Geist, der aus Gott ist, damit wir das von Gott uns gnädig Geschenkte wissen.[3]) Das *ἡμεῖς* an der Spitze drückt das frohe Bewußtsein aus, solches von sich behaupten zu dürfen. Der

---

[1]) Ähnliches schon die alten Ausleger, diese aber vor allem aus Rücksicht auf das trinitarische Dogma. Chrysost: *οὐ γὰρ ἀγνοίας, ἀλλ' ἀκριβοῦς γνώσεως τὸ ἐρευνᾶν ἐνδεικτικόν.* Aus gleichem Grunde Wolf: Non tam scrutinium rerum quam comprehensionem earum plenissimam infert.

[2]) Auch *ἔγνωκεν* meint hier trotz seines Tempus nicht ein Fortschreiten des Geistes in dieser Erkenntnis, sondern ist gesetzt, weil das nächste Subjekt zu ihm nicht der Geist, sondern *οὐδείς* ist und konstatiert werden wollte, daß niemand Gott erkannt hat außer dem Geist (der ihn schon kennt); cf Jo 3, 13.

[3]) Das in den abendländischen Zeugen auftretende *τούτου* nach *κόσμου,* das die Kraft des Gegensatzes zwischen *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* u. *πν. τοῦ κόσμου* sogar beeinträchtigt, ist spätere Zutat, ebenso wie in v. 13 *ἁγίου* nach *πνεύματος.* Die itazistische Aussprache hat an die Stelle des gewiß ursprünglichen *εἰδῶμεν* mehrfach *ἴδωμεν* gesetzt.

„Geist der Welt“ [1]) ist nicht bloß ein um des Gegensatzes willen formulierter Begriff, freilich auch nicht der vom Teufel ausgehende, da Pl ihn dann doch wohl als solchen auch benannt haben würde, und da der Satan auch bei Pl wegen seiner Existenzform wohl selber einmal „Geist“ heißt (Eph 2, 2), die Vorstellung von einem ihm eignenden und von ihm auszusendenden πνεῦμα jedoch durchaus vermieden wird; ohne auf den metaphysischen Hintergrund der Dinge einzugehen, benennt jener Begriff nur die Tatsache, daß es einen Geist, also hier Erkenntniskräfte und Erkenntnisorgane, gibt, welcher der Welt so eignet, wie sie sich in Gegensatz zu Gott bestimmt, welcher mithin unfähig ist, sich zur Einsicht in das dem Verständnis der Welt entzogene göttliche Leben zu erheben. Geist aber heißt diese Ausrüstung, weil sie eine das Leben bestimmende reale Macht ist, die der Welt zugehört und ihr doch zugleich den Stempel aufprägt, die auch dem Individuum gegenüber die bestimmende Kraft besitzt, wie sie der Gattung im Verhältnis zu ihren Gliedern eignet. Solchen Geist also gibt es; aber nicht ihn haben die empfangen, die hier eines Geistesempfangs sich rühmen dürfen, sondern den Geist, der aus Gott stammt, also jene lebendige Macht der Erkenntnis, die in Gott selbst waltend in seine Tiefen dringt und nun aus ihm hervorgeht, [2]) um in Menschen sich einzusenken und hier zwar nicht eine neue Seele zu schaffen, aber die vorhandene Geistesmacht mit ihrem Leben zu durchströmen, zu befreien, zu reinigen und also so in ihm zu walten, daß der Mensch zur Kraft göttlichen Lebens und zur Höhe gottesmächtiger Erkenntnis sich erhebt. Wie und wann dieser Geistesempfang geschehen sei, sagt Pl nicht; er weiß ihn aber sicherlich als die Ursache aller jener inneren Veränderungen der Einsicht und des Willens, welche bei ihm und andern die Bekehrung zu Christus

---

[1]) Originell Ambros.: Spiritus mundi hic est, per quem arripiuntur fanatici, qui sine Deo sunt. Est enim inter mundanos spiritus potior, unde solet coniecturis quae mundi sunt divinare, quem Pythonem appellant. Hic est, qui per verisimilia fallitur et fallit, qui per Sibyllam locutus est, sensum nostrorum secutus, locum volens inter coelestes habere. — Osiander: Der Geist der Welt ist das die Welt (die unerleuchtete Menschheit) beherrschende und wirksam durchdringende Prinzip des Lebens und Denkens, das auf das Eitle, Wandelbare, Täuschende gerichtet oder davon ausgehend selbst auch und in seinen Erzeugnissen eitel, wandelbar täuschend ist, ein Prinzip der Eigenweisheit, das die natürlichen Kräfte zur Erkenntnis steigert, aufregt, begeistert, aber ihre Schwäche nicht überwindet und, sich selbst überlassen, von Gott abgekehrt, nicht bloß mit Schwäche und Unwissenheit, sondern auch mit Verkehrtheit und Irrtum behaftet bleibt.

[2]) Ganz zutreffend bemerkt Olshausen, durch τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ werde das πνεῦμα, das vorher als ἐνδιάθετον beschrieben war, nun als προφορικόν gekennzeichnet; einen feinen Unterschied andeuten, als ob jener doch ein andrer sei als dieser (Meyer-H.), kann Pl gerade nicht wollen, weil er dadurch seinen Beweis zerstören würde.

ausmachen (12, 3; Rm 8, 2). Als vergewaltigende Besitznahme eines menschlichen Lebens ist solche Geistesmitteilung aber auch nicht gemeint; der Mensch bleibt, wenn nicht in der Tätigkeit des Nehmens oder Ergreifens, so doch des Erlangens (beides kann ἐλάβομεν bedeuten), und ihm als Subjekt seines Bewußtseins eröffnen sich die Erkenntnisgebiete, die Gottes Geist erschließt. Das sind die in freier Huld von Gott dargereichten Heilsgüter; eine Unterscheidung, als ob darunter speziell die schon gegenwärtig zum wirklichen Besitz gewordene Gnade im Gegensatz zu den erst künftig zu erwartenden Gaben zu verstehen seien, ist durch nichts angedeutet; auch diese sind ja schon gegenwärtige Erweisungen göttlicher Huld, sofern sie durch Zusage dem Menschen schon jetzt zugesprochen, durch Unterpfand ihm verbürgt, in Christo, seinem Herrn und Heil, enthalten sind. Gerade diese allgemeinste Fassung von χαρισθέντα vollendet den Beweis, den Pl führt; denn sie zeigt, daß das, was Gott vorherbestimmt (7) und zubereitet hat (9), durch den Geist tatsächlich in die Einsicht der Gläubigen eingeführt wird.

[2, 13] Aus dem Geiste kommt also Weisheitsbesitz, aus ihm aber auch Weisheitsrede. Mit einem diesen Fortschritt ausdrückenden καὶ vor λαλοῦμεν schließt sich darum v. 13 an 12 an: Welches wir auch reden nicht in von menschlicher Weisheit gelehrten Reden, sondern in Geisteslehrreden, indem wir Geistliches mit Geistlichem vergleichend deuten.[1] Λαλοῦμεν ist durch den Gegensatz zu εἰδῶμεν als das Neue, den Gedankengehalt bestimmende gekennzeichnet. Es empfiehlt sich daher von vornherein, die Näherbestimmung οὐκ ἐν . . . πνεύματος mit ihm und nicht mit συγκρίνοντες zu verbinden. Das ist aber auch durch συγκρίνοντες etc. selber geboten. Dessen Deutung hängt ja zunächst davon ab, ob πνευματικοῖς als Maskulinum, also als Bezeichnung von geistbegabten Menschen, oder als Neutrum, also wie πνευματικά von geistgeschenkten Dingen oder Erkenntnissen zu verstehen ist. Die augenscheinliche Rückbeziehung des ψυχικός in 14 auf πνευματικοῖς in 13 scheint allerdings die erste Auffassung zu erzwingen. Es fiele aber dabei doch die stilistische Seltsamkeit auf, daß Pl das schon an und für sich deutliche ψυχικός durch ἄνθρωπος, nicht aber das zweideutige πνευματικοῖς ähnlich näher bestimmt hätte, zumal da das unmittelbar folgende πνευματικά nur an ein Neutrum denken läßt. Tatsächlich aber findet jene Rückbeziehung gar nicht statt. Denn was v. 14 von dem ψυχικός aussagt, steht im

---

[1]) Das πνευματικῶς des Vatikanus (statt πνευματικοῖς) wird auch durch den anderweitigen paulinischen Gebrauch von συγκρίνειν (II, 10, 12) nicht eben empfohlen.

Gegensatz zum ganzen Inhalt von v. 12 f. und dem dort geltenden Subjekt des Geistesempfanges; dieses umfassendere Verhältnis der Gedanken würde durch Beziehung von ψυχικός auf πνευματικοῖς, das doch nur ein einzelnes Moment der Gesamtaussage bildet, geradezu geschädigt. Damit ist aber auch jedes Motiv, πνευματικοῖς seiner unmittelbaren Umgebung entgegen als Maskulinum zu nehmen, verschwunden. Da der Satz von der Darstellung der Weisheit in Rede handelt, so möchte man nun wohl die paronomastische Verbindung πνευματικοῖς πνευματικά auf den Unterschied von geistgegebenem Inhalt und geistgegebener Form beziehen: συγκρίνειν kann dann natürlich nicht „deuten", sondern nur „verbinden" heißen, eine Bedeutung, die ihm tatsächlich zukommt (cf Cremer s. v.; Calvin: verba rei accommodare). Aber dem bildlichen Charakter des Begriffs, der auf der Vorstellung des Nebeneinander beruht, entspricht der Unterschied von Inhalt und Form, von denen jener in dieser gelegen ist, überhaupt und gerade auch für Pl nicht (cf λαλοῦμεν ἐν λόγοις 2, 4. 13); und das Stammverbum κρίνειν geht doch seiner Natur nach auf eine innergeistige, nicht aber auf die dem geistigen Inhalt zur Form verhelfende Tätigkeit. An der einzigen Stelle, wo Pl sich jenes συγκρίνειν noch bedient (II, 10, 12), gebraucht er es denn auch nicht in diesem verblaßten, sondern in dem spezifischen und in bildlicher und begrifflicher Hinsicht durchaus angemessenen Sinne von vergleichen, ja geradezu davon, daß Gleiches mit Gleichem, Identisches mit sich selbst verglichen wird, um dadurch zu rechter und tieferer Einsicht gebracht zu werden. Formell und inhaltlich entspricht unsere Stelle ganz jenem Gebrauch. Denn das will Pl sagen, daß er geistgegebene Offenbarungen (v. 10 a) mit geistgegebenen Offenbarungen, die einen mit den andern und das Ganze mit sich selbst, beständig vergleiche, um so zur vollendeten Erkenntnis derselben zu gelangen und sie sich zu deuten [1]) (zur Paronomasie cf II, 3, 18; Rm 1, 17). Dann beschreibt aber συγκρίνοντες nicht die Tätigkeit des λαλοῦμεν selbst, sondern die sie begleitende, bzw. ihr stetig vorausgehende Erkenntnisarbeit des menschlichen Geistes an dem durch den Geist Gottes dargebotenen Erkenntnisbesitz. Mithin ist aber auch ἐν λόγοις nicht mit ihm, sondern mit λαλοῦμεν zu verbinden. Wenn jener innere Erwerb in der Rede hervorbricht, dann sind es nicht Worte, wie sie die schon im früheren genugsam charakterisierte menschliche Weisheit, sondern wie sie der Geist lehrt. [2]) Zu dem zweiten ἐν διδακτοῖς

---

[1]) In LXX steht συγκρίνειν mit Vorliebe von Deutung der Träume (Gen 40, 8. 16. 22; 41, 12. 13. 15). Auch bei ihnen wird das, was Deutung gewährt, aus ihnen selber herausgeholt.

[2]) Zu dieser subjektivischen Fassung des Genitivs cf LXX Jes 54, 13; 1 Mk 4, 7—Jo 6, 45, auch Mt 25, 34 und Blaß 109. — Bengel wollte lieber ἐν διδαχῇ πν., Bentley aber (u. a.) ἐν ἀδιδάκτοις πν. lesen.

ist das Subst. λόγοις zu ergänzen. Wie mit der Freude eines auf Großes gerichteten Beobachters tritt hier Pl gleichsam neben sein eigenes Geistesleben und enthüllt dessen innerstes Weben. Auf Christus wendet der Geist ihm den Blick: aber indem er ihn zum Anteil an seiner eignen Einsicht in das Christusgeheimnis der Weisheit Gottes erhebt, fließen ihm Erkenntnisse zu, die er recht wohl nicht als seinen Erwerb, sondern als Geistesgabe empfindet, und durch die er über die natürliche Beschränktheit und Verkehrtheit seines Wissens emporgetragen ist. Getragen — und doch rührt er die eigenen Flügel. Denn aus Anregung des Geistes erhebt sich nun in ihm selbst ein Prüfen, Erwägen, ein Sichversenken in das Gegebene, wodurch er von einer Erkenntnis zur andern fortschreitet und so die ganze Höhe der Dinge durchmißt. Und alles fügt sich ins Wort. Aber indem es seine ursprüngliche Heimat verläßt, entfremdet es sich doch seiner Natur nicht; [1]) auch in der Redegestalt, die der Mensch schafft, wirkt doch der Geist und bewahrt da, wo ein lernbegieriges Verlangen sich seiner Schule erschließt, die ewige Weisheit vor der Verdunkelung durch die Fehlsamkeit menschlichen Wortes, bedarf aber auch nicht der falschen Künste philosophischer Rhetorik. Zu allem darum, was nur die Welt Weisheit, Wortweisheit, Weisheitsrede nennen mag, bildet jene Weisheitslehre immer den vollen, geistgeborenen Gegensatz.

[**2, 14**] Einen großen Inhalt hat Pl in dieser Darstellung der Geisteswirkung entwickelt und den Satz, mit dem er begann (*σοφίαν λαλοῦμεν*), vollständig erhärtet. Noch aber ist er damit nicht zufrieden, sondern mit einem neuen Ansatz zeigt er die Größe jener Wirkung in einer letzten Antithese. Sie wird aber falsch verstanden, wenn man sie auf den Gegensatz des unempfänglichen oder empfänglichen H ö r e r s gegenüber der Weisheitslehre der eigentlichen Offenbarungs e m p f ä n g e r bezieht. Nichts in dem unmittelbar Vorhergehenden bereitet einen solchen Fortschritt vor; daß aber das *ἐν τοῖς τελείοις* von 6 auf solche Weise zur Beachtung komme, das könnte doch nur dann den Ausschlag geben, wenn eine ausreichende Beziehung auf das unmittelbar Vorausgehende gar nicht aufzuzeigen wäre. Das in 14 an die Spitze tretende *ψυχικός* zeigt aber deutlich, daß es sich nicht um einen durch verschiedene Tätigkeit, sondern durch entgegengesetzte Art hervorgerufenen Unterschied handelt. Das *ἡμεῖς*, das in 16 b am Schluß der Antithese hervortritt und so ausspricht, welches bis dahin nicht näher benannte Subjekt auf der positiven Seite der Antithese zu denken war, auf einen andern Kreis von Personen

---

[1]) W e t t s t e i n: verba rem sequuntur. B e n g e l: Sapientia est scaturigo sermonum.

zu beziehen als in 13, 12, 10, 7, 6, ist ganz unmöglich. Endlich fordert der Stimmungsgehalt des ganzen Abschnittes (s. nachher), daß auch 14 ff. als Ausdruck dessen genommen wird, was den Stolz der ganzen Ausführung bildet, nämlich des Reichtums in der Höhe der Geistesmitteilung an die in Weisheitsrede Tätigen. Daraus folgt selbstverständlich nicht, daß sich der Gegensatz des psychischen und des pneumatischen Menschen auf den Kreis der Wortträger beschränkt; schon nach 2, 4 geht ja die Wirksamkeit des Geistes auch auf die Hörer und dann wird notwendigerweise jener Gegensatz auch bei ihnen wirksam. Hierarchische Absonderung ist also das Allerletzte, was diesen Abschnitt durchwaltet. Aber in Betracht gezogen werden alle, die hier gemeint sind, nicht sofern sie *Hörer* geistdurchleuchteter Männer sind, sondern sofern sie vom Geist befähigt werden, aus seinen Tiefen heraus zu *reden*. Der Gegensatz, der dargestellt wird, ist ein allgemeiner; aber dargestellt wird er wegen seiner Bedeutung für ein spezielles Lebensgebiet. *Ein psychischer*, d. h. also bloß von seiner, des Geistes aus Gott baren Seele bewegter *Mensch*, von dem 14 handelt, tritt demnach in Gegensatz zu den Geistesmenschen, die im Vorausgehenden von sich selber redeten. Jener innere Reichtum kann sich bei ihnen entfalten, weil sie eben nicht in dem Leben befangen sind, wie die Menschen es ihrer bloßen Natur nach in ihrer Seele tragen.[1]) Ein solcher *nimmt* ja *das*,

[1]) ψυχικός bekommt seinen Inhalt durch den Gegensatz, in dem es steht, bzw. durch die Beschaffenheit der ψυχή, die es voraussetzt. Das Seelische im Gegensatz zum Leiblichen benannte mit ψ. die Philosophie. In der Schrift dagegen, die vom Gegensatz zwischen Gott und dem Menschen und von seiner Aufhebung zeugt, ist der — ausgesprochene oder stillschweigende — Gegensatz πνευματικός im Sinne des mit dem hl Geiste begabten. Die ψυχή als bloßes Subjekt des Lebens kann dies an sich und in der Theorie ebensowohl im göttlichen als im widergöttlichen Sinne sein. Insofern hätte auch ψυχικός einen neutralen Charakter. Weil aber tatsächlich das Leben der Menschen in ungöttlichem Sinne durch die Macht des Fleisches bestimmt ist, so ist ψυχικός Bezeichnung des Menschen, sofern er mit seiner Natur (15, 44), mit seinem Willen (Jk 3, 15) und seiner Erkenntnis sich außerhalb des göttlichen Lebens bewegt (cf Cremer s. v.). Eine unberechtigte Verengerung ist es daher, wenn man unter ψ. ἀ. nicht den natürlichen Menschen überhaupt, sondern eine bestimmte Klasse oder Entwicklungsstufe desselben verstehen will. Gegen diese der pelagianisierenden Neigung des Mittelalters entsprechende Auffassung cf *Calvin*: Animalem hominem vocat non, ut vulgo accipiunt, crassis concupiscentiis vel (ut loquuntur) sensualitati suae addictum, sed quemlibet hominem solis naturae facultatibus praeditum. — Angesichts der paulinischen Antithese könnte gefragt werden, ob denn diese Sonderung der Menschen eine naturartige, von ihnen unabhängige Ordnung sei. Die Möglichkeit eines Übergangs von der Art bloß natürlichen Lebens zu geistlichem Leben beschreibt ja Pl nicht nur nicht, er zieht sie auch gar nicht in Betracht, sondern rechnet mit jenen Unterschieden wie mit konstanten Größen. Die Exegese kann sich da begnügen, darauf zu verweisen, daß Pl hier nicht

was der Geist Gottes ihm bietet, nämlich die offenbarungsmäßige Einsicht in die Tiefen der göttlichen Weisheit nicht auf,[1]) wie es jene andern tun; er verschließt sich von den natürlichen Strebungen und Anschauungen seiner Seele geleitet, so daß bei ihm jenes wunderbare Spiel des Geistes nicht beginnen kann, in welchem Gottes Wahrheit zu menschlichen Erkenntnissen und zu menschlicher Rede gedeiht. Alles, was so an ihn herankommt, übt auf ihn nur die Wirkung, daß es sich ihm als Torheit darstellt; da jene Dinge nur auf geistliche Weise wirklich erforscht werden, da also nur ein vom Geiste Gottes geleitetes und erleuchtetes Urteil[2]) nicht an ihrer Außenseite haften bleibt, sondern in ihr Inneres dringt (*ἀνακρίνεται*)[3]) und sie in ihrem Wesen ergreift, ihm aber solches Geisteslicht abgeht, so fehlen ihm die letzten Voraussetzungen rechter Erkenntnis. [**2, 15**] Anders der Geistesmensch. Er erforscht zwar alles, selbst aber wird er von keinem erforscht.[4]) Er erforscht es, indem er durch die beschriebene *σύγκρισις* die Tiefe der Dinge sich durchsichtig macht, natürlich der Dinge, die hier als Gegenstand der Erkenntnis überhaupt in Betracht kommen, diese aber so, daß nichts von ihnen seiner Erforschung von vornherein entzogen ist. *πάντα* nämlich als Maskulinum zu nehmen entfremdete den Gedanken ganz dem Zusammenhang mit dem Vorausgehenden und ist durch das folgende *ὑπ᾿ οὐδενός* durchaus nicht geboten; denn die beiden Sätze treten sich, auch ohne daß Personen, von welchen ein Erforschen ausgeht bzw. auf die es sich bezieht, in Gegensatz gestellt sind, bestimmt genug gegenüber. Denn die Höhe des Geistesmenschen weisen sie daran nach, daß seinem Urteil alles, er selbst aber keinem fremden Urteil und Ver-

---

Fragen der Heilsordnung erledigen, sondern die Größe des Geistesbesitzes der Geistesmenschen zeichnen und sie dadurch um so lebhafter darstellen wollte, daß er ihr die Armut des natürlichen Menschen zur Folie gab. Das übrige gehört in die biblische Theologie. Aber der Fortgang der Darstellung zeigt auch hier schon, nämlich in 3, 2f., daß der Unterschied des natürlichen und des geistlichen Menschen nicht unveränderlich ist, sondern sogar von beiden Seiten aus verändert werden kann.

[1]) Zu *δέχεσθαι* im Sinne innerer empfänglicher Hinnahme cf II, 6, 1; 8, 17; 1 Th 1, 6; 2, 13; 2 Th 2, 10; Jk 1, 21; LXX Prov 2, 1; 4, 10; 10, 3; 21, 11; Sach 1, 6.

[2]) Nicht unzutreffend, aber etwas allgemein erklärt Chrysost.: *ὅτι πίστεως δεῖται τὰ λεγόμενα.* Von diesem Glauben Erasm.: Hoc organum idoneum est artificio spiritus, quod se totum illi praebeat fingendum formandumque.

[3]) *ἀνακρίνειν* durch Fragen ausforschen (10, 25; Lc 23, 14; AG 24, 8. LXX 1 Kö 20, 12; Dan. Sus. 13. 48. 51), erforschend beurteilen.

[4]) Daß der ganze Vers im Sinaiticus fehlt, ist durch das Homoioteleuton von v. 14 und 15 zu erklären. Nach *ἀνακρίνει* ist das im Osten und Westen wohl bezeugte *μέν* zu lesen, vor *πάντα* aber der Artikel *τά* nicht aufzunehmen.

ständnis unterworfen ist. (Zur Form dieses Gegensatzes cf Mt 7, 2.) Was an sich und bis zu einem gewissen Grade von dem Menschen überhaupt gilt (v. 11), das gilt von dem Geistesmenschen im besondern Sinne. Denn nicht daß niemand ein forschendes Interesse für ihn habe, sondern daß niemand, auch wenn er mit seiner Beurteilung sich ihm zuwendet, ihn zu erforschen vermag, kann der Satz nur ausdrücken. Die ganze Ausführung über die Weisheitsrede wäre freilich überflüssig, wenn dieses *ὑπ᾽ οὐδενός* im ausschließenden Sinn gemeint wäre; es versteht sich aber von selbst, daß darunter eben nur diejenigen zu verstehen sind, denen die Voraussetzungen für jenes *ἀνακρίνειν* fehlen, also der *ἄνθρωπος ψυχικός*. Der Geistesmensch steht so hoch über diesem, daß er mit seiner Auffassung von Gott und Welt, von Heil und Verderben, von Zeit und Ewigkeit, mit der Art, wie er die Dinge wertet, mit seinen Strebungen und Stimmungen, mit seinem Glauben, Lieben und Hoffen von jenem nicht innerlich durchschaut und begriffen werden kann. [**2, 16**] Kühn genug ist aber dieser Satz, um noch einen Beweis zu ertragen. Pl gibt ihn in 16.[1]) Mit Jesajas Worten (40, 13),[2]) aber nicht bloß von den unbegreiflich großen Ratschlüssen Gottes in Schöpfung und Vorsehung, sondern mit Beziehung auf seine Erlösungsweisheit fragt er begründend: W e r h a t d e n S i n n d e s H e r r n e r k a n n t, d e r i h n u n t e r w e i s e n k ö n n t e? (Das Futurum drückt die aus *ἔγνωκεν* abfolgende Möglichkeit aus, cf Blaß 222, 8.) Ist darnach Gott mit dem Denkinhalt seines Wesens allem fremden Verständnis überlegen und entzogen, dann müssen es auch die sein, in denen Gottes Gedanken zum eigenen Bewußtseinsinhalt geworden sind. Daß dies aber bei ihm und seinesgleichen der Fall ist, mit dieser großen Gewißheit schließt — unter Ersetzung des atl *κύριος* durch *Χριστός* (siehe zu 1, 31), bzw. unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß, was der Geist von Gott weiß, mit dem Denken Christi sich deckt (cf II, 3, 17) — Pl das Ganze ab: W i r a b e r h a b e n C h r i s t i S i n n.

Wer sind diese „wir“? Das Verhältnis zwischen 1—5 und 6—16 läßt, wie schon zu 2, 6 bemerkt, keine andere Deutung zu, als daß mit dem pluralischen Subjekt, das in 6 einsetzt, diejenigen gemeint sind, die, wie der in 1—6 insonderheit von sich redende Pl, zur Verkündigung des Worts berufen sind, demnach das törichte Zeugnis von dem Gekreuzigten abzulegen haben und dennoch, wiewohl sie an diese Predigt gebunden sind, Weisheit reden. Daß Pl

---

[1]) In 16 b wird *Χριστοῦ* (u. nicht *κυρίου*) namentlich auch durch die alten Übersetzungen als ursprünglich bewährt.

[2]) מִי תִכֵּן אֶת־רוּחַ יהוה וְאִישׁ עֲצָתוֹ יוֹדִיעֶנּוּ (LXX *τίς ἔγνω νοῦν Κυρίου καὶ τίς αὐτοῦ σύμβουλος ἐγένετο, ὃς συμβιβᾷ αὐτόν*). Zu *συμβιβάζειν* = unterweisen cf LXX Ex 4, 12. 15; 18, 16; Lev 10, 10; Dt 4, 9; Jo 13, 8; Ps 31, 8; Jes 40, 13 f.; Dan. (Theod.) 9, 22.

dabei aber nur „sich und seine nächsten Gehilfen“ im Auge habe (Schmiedel), für eine solche Beschränkung fehlt im Wortlaut und im Zusammenhang jede Spur.[1] Soll etwa Sosthenes gemeint sein, der einzige neben Pl in der Überschrift Genannte? Er ist aber gerade kein Gehilfe des Apostels gewesen. Wo findet sich dann aber außer jenem Orte auch nur die leiseste Bezugnahme auf Gehilfen? Auch der Schluß des Briefes bringt keine Grüße von solchen. Keine noch so schwache Andeutung eines Gegensatzes zwischen einem engeren speziell paulinischen und einem weiteren Kreis ist irgendwo zu entdecken. An einen unwillkürlichen Wechsel des Subjekts aber im weiteren Verlauf der Ausführung zu denken, hat sich oben sogar für 14f. als unnötig und untunlich erwiesen. Gewiß, die Wirkungen des Geistes beschränken sich nicht auf die Träger des Worts (s. o. zu 14) und der Gegensatz des natürlichen und des geistlichen Menschen ist ein allgemeiner; aber das bleibt hier alles außer Betracht, denn den Reichtum der zur Verkündigung des Gotteszeugnisses Berufenen schildert der Abschnitt. Worin besteht er? In geistgeschenkter Weisheitsrede aus geistgeschenktem Weisheitsbesitz. Was ist diese Weisheit? Christus, der Gekreuzigte, ist auch ihr Inhalt und ihr Maß, ihre Quelle und ihr Wesen. Zur Weisheit wird er aber nicht hinsichtlich des einen und andern Moments des in ihm gesetzten Wahrheitsbestandes, sondern mit der Totalität des in ihm sich verwirklichenden Heilswillens Gottes. Für ein aus der inneren Abhängigkeit vom Geist der Welt stammendes Denken ist er wohl Torheit und wird als Torheit auch empfunden, so lange und so oft man jenen Geist sich vergegenwärtigt, in ihn sich zurückversetzt, in ihn zurückgleitet. Aber je mehr das auf ihn gerichtete Denken dem Lichte des Geistes von oben sich erschließt, um so mehr enthüllt sich ihm Christus als Inbegriff eines weisheitsvollen Planes Gottes, in welchem alles Tatsächliche in einem großen zielbewußten Zusammenhang steht und ein Reichtum göttlichen Rates und göttlicher Liebe zu Tage tritt, der aus ungeahnten Tiefen des göttlichen Wesens emporwächst. Solche Weisheit reden zu dürfen, ist die glanzvolle Kehrseite des apostolischen Berufs gegenüber der Notwendigkeit, in Torheit ein törichtes Evangelium zu verkündigen.

Wer darum 6—16 für eine aus dogmatischen Interessen geschriebene lehrhafte Auseinandersetzung oder für eine bis in den letzten Buchstaben ausgeklügelte Polemik halten wollte, könnte den Abschnitt eben darum nicht verstehen, wenigstens nicht in seiner Größe. Hier redet keine Eifersucht und kein theologisierender Verstand,

[1]) Man stellt sie auch nur auf, weil „sonst die ganze Polemik, besonders 3, 10—15 überflüssig würde“ (Schmiedel). Aber diese Folge muß man dann eben in den Kauf nehmen, bzw. fragen, ob die Annahme jener Polemik nicht auf falschen Voraussetzungen ruhe.

sondern ein apostolisches Gemüt, das sich in stolzer Freude auf der Höhe seines geistdurchwirkten Berufes wiegt. In die Niederungen apostolischer Torheit, Schwachheit und Schmach war Pl in 1—5 hinabgestiegen. Aber das Evangelium, das er und andere vor der Welt in Torheit predigen, ist in seinem innersten Wesen Gottes Weisheit. Aus jener Tiefe steigt darum Pl zum erneuten Nachweis dieser Tatsache und an ihr selber empor und in großartiger Antithese setzt er dem Scheinbesitz der Welt und ihrer Weisheit die wahre Weisheit entgegen, in welcher rechte Wortträger Gottes ewige Tiefen und der Menschen gottgewollte Herrlichkeit in dem gekreuzigten Christus schauen. Bis an die Grenzen des Menschenmöglichen, das ist unleugbar, geht er dabei in dem kühnen Preise solcher Begnadigung, und es mag sein, daß die Wirklichkeit einem weniger großen, treuen, gottergebenen Geiste tausend Abstriche an diesem hochgemuten Bekenntnis auferlegt. Das hindert aber nicht, daß wir die Höhe dieses apostolischen Selbstruhms, der doch in Wahrheit ein Ruhm Christi und des Geistes Gottes ist, empfinden und wenn auch wie aus einer staunenden Ferne doch ahnungsvoll die Größe eines Besitzenden nachfühlen, dem das Mysterium der ewigen Weisheit und Liebe zum froh ergriffenen und froh verkündigten Mysterium seines eigenen Denkens geworden ist.

## 4. Nutzanwendung im Urteil über die Gemeinde und Übergang zur Auseinandersetzung über die rechte Stellung der Gemeinde zu ihren Lehrern.

[**3, 1—8**] Erst in Verbindung mit 2, 6—16 bildet 2, 1—5 einen Nachweis zu der in 1, 18 an die Spitze gestellten These. Dieses Gedankengefüge verkennen und zerstören die Versuche, 2, 6—16 als vermeintliche Unterbrechung der engen Zusammengehörigkeit von 2, 1—5 und 3, 1 ff. auszuscheiden.[1] In einem ähnlichen Übergang aber, wie er zwischen 1, 31 und 2, 1 stattgefunden hatte, wendet sich jetzt Pl von dem Ideale der Wirklichkeit zu; wie ein schmerzlicher Epilog aus den Niederungen des Lebens folgt 3, 1 ff. dem kühnen Lobgesange von 2, 6—16. [**3, 1**] Das *κἀγώ* drückt diesen Übergang recht vernehmlich aus. Es lenkt die Auf-

[1] So Völter (Theol. Tjidschr. 1889, 302) und Bruins (ebda. 1892, 471). Die Stellung von 2, 6—16 im ganzen hat schon Theodoret richtig bestimmt: *Ἱκανῶς ἀπέδειξεν τὸ τῆς θείας διδασκαλίας ἀνενδέες. εἰ γὰρ οὐ μόνον ἀνενδεὴς ὁ τῶν ὅλων θεός, ἀλλὰ καὶ ἀνέφικτον ἔχει σοφίαν, ταύτης δὲ καὶ ἡμῖν μεταδέδωκεν, ουδὲ ἡμεῖς ἄρα τῆς τῶν καλουμένον σοφῶν διδασκαλίας δεόμεθα.*

merksamkeit ganz auf die Person des Redenden, der bisher in der Gesamtheit der ἡμεῖς aus dem Vordergrunde zurückgetreten war. Aber während das καί die Erwartung erweckt, es werde eine dem Vorausgegangenen entsprechende Betätigung von diesem Ich ausgesagt werden, folgt überraschenderweise das gerade Gegenteil. Der Kontrast wird durch solche Form des Übergangs nicht nur nicht verwischt, sondern gerade besonders lebhaft: Und ich, Brüder, — — ich konnte nicht reden zu euch wie zu Geistesmenschen, sondern nur wie zu Fleischernen, wie zu Unmündigen in Christo. Milch gab ich euch zu trinken, nicht feste Speise; denn ihr vertruget es noch nicht. Auf die Zeit der Gemeindegründung blickt das Präteritum hier, wie in 2, 1 und 3 zurück. Daß Pl damals nur Christum den Gekreuzigten für sein Predigen wußte, war in der Natur der Sache, daß er ihn in Schwachheit und Furcht verkündigen mußte, in besondern ihn berührenden Umständen begründet; aber in der Beschaffenheit der korinthischen Hörer war es gelegen, daß er nicht die in der Predigt von Christo enthaltene, auch dem menschlich Schwachen, wenn er nur des Geistes voll ist, zugängliche Weisheit unter ihnen reden konnte. Hat οὐκ ἠδυνήθην den Ton, so liegt darin, daß Pl wohl gerne gewollt hätte,[1]) aber die Hörer waren eben nicht so, wie sie hätten sein müssen (das ὡς vor πνευμ. ist also komparativisch gemeint), wenn jene Weisheitsrede unter ihnen möglich sein sollte, nämlich nicht geistlich geartet und also für jenes δέχεσθαι, ἀνακρίνειν, συγκρίνειν nicht fähig, das aus den Darbietungen des Geistes die Erkenntnis der Tiefen Gottes gewinnt. Der Gegensatz also, der in 14 f. beschrieben, dort aber um seiner Anwendung auf die Träger des Worts willen beschrieben war, wird hier erneut, aber im allgemeinsten Umfang aufgenommen und damit ein in τελείοις 2, 6 — hier aber vielleicht noch ohne vorausgreifende Absicht — anklingendes Motiv verwertet. Sie waren vielmehr fleischern [2]) oder, wie verdeutlichend hinzugefügt wird, in Christo Unmündige.[3]) Σάρκινος benennt einen Gegenstand nach dem Stoff, aus welchem er besteht (cf LXX 2 Chron 32, 8; Esr 4, 17; Prov 24, 23; Ez 11, 19; 36, 26); vermöge des prägnanten Begriffs, den Pl mit σάρξ verbindet, wird es daher zur Bezeichnung eines Lebensstandes, in welchem der Mensch als sittlich-

[1]) Also liegt, wie sich auch hier zeigt, die Weisheitsrede nicht außerhalb, sondern innerhalb der Predigt vom gekreuzigten Christus.

[2]) Gerade die Originalität des Ausdrucks sichert — gegen die namentlich abendländische Gruppe, die σαρκικοῖς überliefert — die Echtheit von σαρκίνοις.

[3]) νηπίους statt νηπίοις liest eine — wenig umfangreiche — Überlieferung, so daß ὡς νηπ. zu ἐπότισα zu ziehen wäre. Der Ausdruck wird aber dadurch schwerfällig, das γάλα rückt von seiner betonten Stelle; die formale Korrektheit des Ausdruckes, die entsteht, schmeckt nach Korrektur.

religiöse Persönlichkeit noch nichts ist als Fleisch, nämlich eine des göttlichen Lebens bare Naturart an sich tragend, was hier insonderheit als naturhafte Erkenntnisunfähigkeit gegenüber der Weisheit Gottes in Betracht gezogen sein will. Damals brachte es freilich die Natur der Dinge mit sich, daß sie so waren; sollten sie doch erst durch die Predigt von Christus des Geistes teilhaftig werden: sie konnten also noch nichts anderes als Fleischesmenschen sein. Gerade auf dieses zeitliche Verhältnis macht der Zusatz aufmerksam. Wie *νήπιος* das Kindlein heißt, das noch nicht zu reden vermag, das also zum Gebrauch des Wortes im Reden und Hören erst heranreifen muß, so waren sie *νήπιοι ἐν Χρ.* Gleichzeitig ist damit beides gesagt: daß sie in der Gemeinschaft Christi waren, und daß sie darin waren wie Unmündige. Der Nachdruck aber liegt auf letzterem. Nicht das Neue, das durch die Beziehung zu Christus in ihnen geworden war, sondern daß dies Neue, auch wenn es da war, doch noch des Reifens bedurfte, daß es ein Lebensanfang war, der sich gegenüber dem vorausgehenden Lebensbestand erst noch durchsetzen, zu Kraft, Mündigkeit, Mannheit gelangen mußte, dieses wird durch den Begriff *νήπιος* hier betont (cf I, 13. 11; auch Eph 4, 14; Gl 4, 1 u. 3; in Parallele mit *ἄφρων* Rm 2, 20). Ein Vorwurf ist demnach an sich daraus nicht zu entnehmen, da jede christliche Lebensbewegung durch solche Anfänge hindurch muß, so wenig man dem Kinde es zum Tadel rechnen kann, wenn an ihm geschieht, was Pl nach dem bildlichen Ausdruck von 2 damals an den Korinthern getan. [**3, 2a**] Die Milch, die er — notwendigerweise — zu trinken gab, statt feste Speise zu essen (daß *ἐπότισα* zeugmatisch auch auf das ihm nicht entsprechende Objekt *βρῶμα* sich erstreckt, dazu cf Blaß 298), ist, da unter *βρῶμα* nur die den Pneumatikern gegenüber mögliche Rede, also die Weisheitsrede im Sinne von 2, 6—16 verstanden werden kann, jene Art der Verkündigung, welche noch nicht auf die tiefer liegenden und tiefer führenden Gedanken der Weisheit Gottes eingeht, sondern mit der Kundgabe des Tatsachenbestandes vom Heilswerk Gottes sich begnügt. Nicht zwei verschiedene Lehr*inhalte* werden hier also einander entgegengesetzt: es geht auch nicht einmal an, gewisse Kapitel eines vorschwebenden christlichen Lehrganzen als leichtere dorthin und andere als schwerere hierhin zu ziehen. Daß aus der Milch der Mensch im Grunde keine anderen Nahrungs*stoffe* zu sich nimmt als aus fester Speise, hat Pl freilich wohl noch nicht klar gewußt; das aber dürfte auch ihm deutlich gewesen sein, daß das Kind dort die Stoffe in einer seinen noch unentwickelten Organen zusagenderen *Form* erhält. Den Anstoß der Torheit des Evangeliums konnte freilich auch die einfachste Lehrweise dem Hörer nicht ersparen; aber sie konnte, indem sie ihn vor die Macht der Tatsachen und noch nicht vor die tiefen Abgründe des in

ihnen schlummernden Gedankens stellte, ihn vor Verwirrung, Irrtum, Ablenkung behüten und ihm die Wahrheit gerade in der Gestalt gewähren, die er bedurfte und vertrug. Nur für solche Milch also reichte damals die Aufnahmefähigkeit [1]) der Korinther aus, noch nicht für feste Speise. Zu 2, 1 ff. verhält sich diese Konstatierung wie das Spezielle zum Allgemeinen. Dort ist im Gegensatz gegen falsche Wortweisheit die der gesamten ev Verkündigung anhaftende weltentgegengesetzte Torheit hervorgehoben; hier dagegen wird betont, daß, wiewohl diese Torheit ihrer innersten Natur nach Weisheit ist, diese Seite der Verkündigung noch zurückgestellt werden mußte.

Wäre es Unnatur, vom Kinde Aufnahme fester Speise zu fordern, so kann 1 und 2 höchstens durch gewisse nicht näher hervorgehobene Umstände die Art eines Vorwurfs annehmen, falls z. B. jenes Beharren in kindlicher Unreife ein ungewöhnlich langes gewesen sein sollte. Denkt man an den Zeitraum, den nach AG 18, 11 u. 18 Pl erstmals in K verbrachte, so könnte man schon begreifen, daß angesichts dieser den Korinthern selbstverständlich bewußten Tatsache ihnen diese Worte Pl wie ein Tadel in den Ohren klangen. Wollte Pl das? Zu welchem Zwecke greift er auf jene Zeit zurück? Diese Frage begegnet auch hier wie in 2, 1 ff. Wie dort, so soll auch hier einstweilen nur davor gewarnt werden, einem raschen ersten Eindruck hinsichtlich der Stelle zu folgen. Es k a n n , so wie die Worte lauten, als Vorwurf gegen die Gemeinde, es kann aber auch etwa als Verteidigung des Pl gegen den Vorwurf, als ob er zu einseitig und zu lange in jener Einfachheit gepredigt habe, gemeint sein. Letztere Auffassung ist sogar die am weitesten verbreitete, indem man annimmt, daß Pl sich hier gegen die Bevorzugung der Weisheitslehre, wie sie Apollos geübt habe, wehre. Nicht um sie zu widerlegen, sondern um alle Möglichkeiten gleichmäßig zur Geltung kommen zu lassen, ist aber darauf hinzuweisen, daß auch dieser Abschnitt — an sich — noch ganz anders verstanden werden kann: er könnte auch als absichtliche und deutliche Rückerinnerung an die Art, wie Pl wirklich in K gepredigt habe, gegenüber verzerrenden Vorstellungen davon betrachtet werden. [2]) Aus der Betrachtung des Gesamtzusammen-

[1]) Daß *ἐδύνασθε* hier absolut im Sinne von potentes eratis zu nehmen sei, ist in der paulinischen Sprache ohne Beispiel und auch im AT kaum zu konstatieren, würde aber auch wenig zu dem vorliegenden Bilde passen; nicht die Aufnahme-, sondern die Leistungsfähigkeit drückt ja jene Bedeutung aus. Vielmehr ist aus dem Zusammenhang ein sich von selbst ergebender Infinitiv (*λαβεῖν, ἀκούειν, συνιέναι*) zu ergänzen.

[2]) Niemand wird bestreiten wollen, daß ohne Vergewaltigung übersetzt werden könnte: Und ich, Brüder, war (in Wirklichkeit) leider nicht in der Lage, zu Euch wie zu Geistesmenschen zu reden . . . Milch war in Wirklichkeit das, was ich Euch gab, nicht feste Speise.

hangs also kann erst sich ergeben, wie dieses so nachdrückliche „ich konnte nicht“, ob im korrigierenden oder im apologetischen oder polemischen Sinne zu nehmen sei. Ganz klar ist vorläufig nur so viel: Verweilt hat Pl bei dem Gedanken gar nicht; ihm eine entscheidende Bedeutung für das Verständnis des ganzen Zusammenhangs beizumessen, ist darum in jedem Falle unmöglich. Ist es doch fast, als ob Pl von der Vergangenheit und dem, was damals vielleicht selbstverständlich war, nur gesprochen habe, um alsbald zur Gegenwart zu eilen und das, was diese bedrückt, durch jene Erinnerung ernster zu machen. [**3, 2 b**] Als Gegensatz nämlich wird, wie *ἀλλά* scharf hervorhebt, die Vergangenheit und die Gegenwart von Pl empfunden. Auch die — an sich unlogische — Häufung der Zeitpartikeln in 3 entspringt diesem Gefühle; benennt nämlich *νῦν* überhaupt die Zeit, um die es sich handelt, so drückt *ἔτι* [1]) (= etiamnunc, cf Rm 3, 7; 6, 2; Gl 5, 11) aus, daß ein Zustand, der längst verschwunden sein sollte, in dieser Gegenwart noch immer fortdauert; endlich das steigernde *οὐδέ* besagt, daß aller Natur der Dinge und aller Erwartung zum Trotz solches geschieht: A b e r n i c h t e i n m a l j e t z t v e r t r a g t i h r e s e n d l i c h (oder s c h o n) (gleichviel, ob sie nun es von Pl oder von jemand anderem oder durch eigene geistgetragene Arbeit empfangen). Verändert hat sich also die innere Art der Korinther nicht. Aber darin liegt eben der schmerzliche Gegensatz der Lage zwischen einst und jetzt. Denn einst war ihre Unfähigkeit durch die Natur der Dinge gegeben: jetzt sollte und könnte es anders sein. [**3, 3 f.**] Eben deshalb heißt es jetzt *σαρκικοί*: [2]) n o c h i m m e r s e i d i h r j a f l e i s c h l i c h. Denn *σάρκινος* bedeutet einen durch die Art des Stoffes allein bedingten Zustand, *σαρκικός* aber eine durch das auf den Stoff bezogene Verhalten bedingte Beschaffenheit. *σάρκινος* heißt der Mensch, sofern er nichts anderes sein kann als Fleisch, *σαρκικός*, sofern er anders sein sollte und doch Fleisch ist. Fleischlich heißen also die Hörer, weil sie durch eigene Wahl immer noch in der Art des Fleisches beharren und mit ihr dem Geiste, der sich ihnen erbietet, widerstreben. Darum ist es auch ein scharfer Tadel, den Pl diesmal ausspricht. Und zugleich überraschend für die, die er traf. Hatte Pl nicht selbst unter Erweis von Geist ihnen gepredigt? Hatte er nicht auch den Reichtum ihrer Begabung mit Wort und Erkenntnis anerkannt (1, 4)? Durften sie sich nicht eines besonderen Segens geistlicher Gaben erfreuen? Waren da nicht alle

[1]) *ἔτι* fehlt im Vatikanus; aber es ist inhaltlich wichtig und doch sprachlich zu fremdartig, um als Einschiebsel gelten zu können.

[2]) In abendländischen Zeugen — in solchen, die in 1 *σαρκικοῖς* lasen — heißt es hier *σάρκινοι*. Sie bestätigen also, daß ein Wechsel stattfindet. Dann aber kann, was aus obigem hervorgeht, hier nur *σαρκικοί* stehen.

Vorbedingungen für jene tiefere Einsicht gegeben? Und nun dies schneidend rücksichtslose Urteil! Verlangt der Getroffene da nicht nach dem Grunde? Wohlan, hier ist er: Wenn doch (*ὅπου* bezeichnet die Voraussetzung, unter welcher die im Hauptsatz anzugebende Folge gilt, bezeichnet aber diese Voraussetzung als eine am vorliegenden Ort wirklich zutreffende) unter euch sich Eifer und Zank findet, seid ihr dann nicht fleischlich und wandelt in Menschenweise? Denn so oft einer sagt: ich bin des Paulus, ein zweiter aber: ich des Apollos, seid ihr dann nicht rechte „Menschen"? [1]) Zank und der das Gute des Nächsten verkleinernde, das eigene erhebende streitsüchtige Eifer gehören ja recht eigentlich zu den Werken des Fleisches (Gl 5, 20 f.). Durch die enge Verbindung mit *σαρκικοί* ist aber auch der Sinn des *κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε* bestimmt. Es meint einen Wandel, der seine Norm (siehe über *κατά* zu 2, 1) an dem Menschen hat, nämlich an dem Menschen in dem prägnanten Sinne des Worts, den Pl öfters damit verbindet. [2]) Schon in 2, 5; 15, 32; Eph 4, 14; Kl 2, 22, am präzisesten aber in 1 Th 2, 4 und namentlich Gl 1, 10 f. (cf 1 Pt 4, 2, auch etwa Lc 16, 15; Mc 11, 30) bekommt *ἄνθρωπος* qualitativen Inhalt (cf *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* Rm 3, 5 (6, 19); I, 9, 8; Gl 3, 15); es bezeichnet den, der weiter nichts als ein Mensch und folglich in den dem Menschen, wie er nun einmal ist, charakteristischen Abstand von Gott oder Widerspruch gegen ihn gebannt ist. Bloß Menschliches im Sinne des schlecht Menschlichen ist es, zankend zu eifern. Die Möglichkeit dieser Urgierung des bloß Menschlichen war für Pl darin begründet, daß ihm für jeden, der Christ sein wollte, die Forderung feststand und die Verheißung galt, an dem heiligen Geiste Gottes die Norm seines in Christus gefaßten Lebens zu haben (cf Rm 8, 9 ff.). Der Geist Gottes aber ist Liebe und Friede (Gl 5, 22). Ist aber so für 3 der Begriff *ἄνθρωπος* in diesem Sinne festgelegt, so ist es unmöglich, in 4, wo der Vordersatz dem Vordersatz von 3 entspricht und darum auch wohl der Nachsatz dem dortigen parallel sein wird, es nicht auch in diesem Sinne zu nehmen. Was in v. 3 also noch in seine Momente zerlegt ist, das wird in der vorwurfsvollen Frage von 4 in den einen Begriff zusammengefaßt: ihr seid Menschen, wirklich nur

---

[1]) *καὶ διχοστασίαι*, das namentlich in griechisch-lateinischen Handschriften nach *ἔρις* folgt, dürfte dadurch für den Text nicht genügend gesichert und vielleicht auch wegen seines Numerus zu beargwöhnen sein. — In 4 ist das vielfach bezeugte *σαρκικοί* statt *ἄνθρωποι* offenbar erleichternde Korrektur; es wäre gegenüber der Frage in 3 auffallend matt.

[2]) Auf falsche Abhängigkeit von einzelnen Menschen, wie das Hofmanns Erklärung von 4 vorauszusetzen scheint, kann *κ. α. π.* hier nicht bezogen werden; das widerspricht einerseits dem *κατά*, andrerseits ist es in dem Begriff des Streits nicht notwendig enthalten.

Menschen, statt des besseren und höheren, das ihr sein solltet und könntet,[1]) statt Geistesmenschen und Christuszugehörige. (Cf den Gegensatz in Ps 82, 6 u. 7, auf welchen schon Ambros. verweist.)

Vielleicht waren die Korinther, wenn sie auf die Begründung jenes Urteils von 3a begierig waren, auf vieles Andere eher gefaßt als gerade auf solchen Nachweis. Dies um so mehr, wenn oben nicht mit Unrecht vermutet worden ist, daß sie die Streitereien weit harmloser oder günstiger beurteilten als Pl. Um so tiefer mußte oder konnte es sie wenigstens bewegen, wenn nun Pl nach einer langen, tiefen, aber objektiven Auseinandersetzung plötzlich losbrechend den Stachel einer Anklage gegen sie nicht wegen intellektueller, wohl aber wegen sittlicher und selbstverschuldeter Unreife ins Herz senkt: wie immer jene Streitereien auch gemeint sein mögen, sie machen euch unfähig für die höheren Offenbarungen des Geistes, sie erweisen euch beherrscht von der Macht des Fleisches. Wo Streit und Zank herrscht, da fehlt ja schon unter allen Umständen die Stille und die Demut, die unerläßliche Vorbedingungen aller inneren Vertiefung sind.[2]) Wo noch dazu solcher Streit herrscht, der für Menschen Ehre begehrt und von Menschen Ehre sucht, da ist solcher Fortschritt erst recht unmöglich. Denn er besteht darin, daß Christus als der volle und der alleinige Inbegriff alles dessen, was für den Menschen wertvoll ist (1, 30), in seiner ganzen Tiefe erfaßt wird: der Weg ist aber versperrt, wo man Menschen eine mit Christus rivalisierende Wertstellung beimißt: Menschenverherrlichung ist unter allen Umständen falsches Menschentum, irrendes und verflachendes Christentum.

Um ihrer Streitereien willen also hat Pl den Korinthern ihre Fähigkeit für das Eindringen in das dem Geistesmenschen sich

---

[1]) *ἄνθρωποι* vergleicht sich also ganz dem *ψυχικοί* in 2, 14: beide bekommen ihren tadelnden Sinn nur dadurch, daß schlechte Wirklichkeit des Menschen die Regel ist. — Wie nahe ein derartiger Gebrauch sich dem von der Größe Gottes ergriffenen Gemüt legt, dazu cf Luther, Sermon von den guten Werken (E. A. VIII, 93): Gar viel größer ist der Mut, den das höchste ewige Gut macht, auf welches sich nicht Menschen, sondern allein Gottes Kinder verlassen. Hofmanns Auffassung der Stelle nimmt die Frage von 4 in dem Sinne: seid ihr denn weniger als Menschen, da ihr doch euch dem Ap und Pl zusprecht, die ja auch Menschen sind? Da würde aber *ἄνθρ.* ganz anders als in 3 zu nehmen sein; auch ist bedeutsam, daß Pl *ἄνθρωπος* sonst nie in diesem spezifischen Sinne menschlicher Würde und Selbständigkeit gebraucht.

[2]) Ein Widerspruch zu 1, 5 liegt also nicht vor. Dort war gerühmt, daß die Gemeinde einen Reichtum an Gaben des Worts und der Erkenntnis — und zwar unter dem Eindruck der Missionspredigt des Pl — empfangen habe; hier wird geurteilt, daß es an den tieferen ethischen Voraussetzungen dafür fehle, daß dieser Besitz fruchtbar werde. Das dortige Urteil ist aus dem Gefühl des Dankes heraus mild und freundlich, das hier vorliegende scharf, aber keines von beiden unwahr. Bengel: Spiritus non fert studium partium humanarum.

Erschließende abgestritten. Nicht diese Unfähigheit zu beweisen (Hofmann), sondern durch jenes sich in sich selber rechtfertigende Urteil ihre Streitereien der Gemeinde recht ernst aufs Gewissen zu legen, ist eigentlicher Zweck dieser Sätze. Von den Erörterungen über die Torheit und Weisheit des Ev ist damit Pl nun wieder bei den augenblicklichen Zuständen in K angelangt mit einer kaum weniger raschen und unvermuteten Wendung, als die war, mit der er — dem ersten Anschein nach — in 1, 17 von der Erörterung der korinthischen Zustände aus die Auseinandersetzung über den Widerspruch zwischen Ev und Wortweisheit aufgenommen hatte. Jetzt ist es darum auch an der Zeit, für die Frage nach dem Anlaß und Zweck dieser Auseinandersetzung (1, 17—2, 16) eine abschließende Antwort zu suchen. Sie liest sich auf den ersten Blick wie eine große Einschaltung, und leiseste Änderungen würden genügen, um ohne sie einen geschlossenen Zusammenhang zu erzielen.[1]) Andrerseits ist aber wohl auch dies deutlich geworden, daß die Auseinandersetzung in sich selbst durchaus geordnet und folgerichtig angelegt ist. Der Gegensatz zwischen der Wortweisheit der Welt und dem Ev Gottes von einem gekreuzigten Heiland ist ihr Grundgedanke. Dieser Gegensatz ist aber ein zweiseitiger: jenem weltlichen Besitz tritt in Christus und dem Ev von ihm eine Potenz gegenüber, die ebensowohl Torheit und Kraftlosigkeit, wie Macht und Weisheit ist, aber mit beidem die Rettung der in ihrer eigenen Weisheit verderbenden Welt bedeutet (1, 17 f.). Die Schrift selbst bezeugt, daß Gott eine derartige Veranstaltung längst ins Auge gefaßt hat (1, 19 f.); die Gegenwart aber lehrt, daß sie nun wirklich geworden ist. In der gottgeordneten allgemeinen Erfahrung der gegenwärtigen Heilszeit (1, 20 b—25), in dem gottgeordneten Bestand der kor. Gemeinde (1, 26—31), in der gottgeordneten Gestaltung der apostolischen Verkündigung (2, 1—16) bestätigt sich beides. Überall tritt hervor, daß für Christus und sein Torheitsevangelium mit der Weisheit der Welt keine Gemeinschaft besteht, überall aber auch, daß in Christus weltüberlegene Schätze der Weisheit und Kraft enthalten sind. Wächst also jene Auseinandersetzung vollständig aus ihrem Thema hervor, so könnte sie mithin ganz und gar aus sich selbst begriffen werden; nicht einmal die besondere Bezugnahme auf kor. Verhältnisse behufs Führung jenes Beweises schreitet über diesen Rahmen hinaus, da sie in einem Brief an die kor. Gemeinde auch ohne besonderen Anlaß wie selbstverständlich war. Dieser Tatbestand wird nicht ermutigen, in dem Abschnitt eine verschlungene, durch den Gegensatz bald gegen jene, bald gegen diese gemeindliche

---

[1]) Man könnte sich ganz wohl denken, daß nach 1, 16 alsbald mit 3, 4 fortgefahren werde: *ὅταν οὖν λέγῃ τις = ἐγὼ μέν ἐιμι Π.* etc.

Erscheinung bedingte Polemik zu suchen; seine sachliche Geschlossenheit spricht dagegen. Aber soll auch der große Gedanke, der sie beherrscht und gestaltet, selber ohne allen Anlaß in den Verhältnissen der Gemeinde sich eingestellt haben? Durch einen fast gewaltsamen Übergang ist die ganze Auseinandersetzung am Anfang mit der Person des Pl (1, 17 a u. b), am Ende mit einem Urteil über die Gemeinde verknüpft (3, 1—4). Erst wenn in diesen durch den Verfasser selber gewiesenen Richtungen sich kein innerer Zusammenhang aufzeigen läßt, dürfte man Pl eine Digression größten Stiles schuldgeben. Auf die Taufe hatte dort am Anfang Pl Bezug genommen, um mit allen Mitteln zu zeigen, daß aus ihr keine Motive abgeleitet werden können, neben das Verhältnis zu Christus rivalisierende Beziehungen zu Menschen zu setzen (cf zu 1, 13 b ff.). Der allgemeine Gedanke, daß in der christlichen Verkündigung es nicht auf Bildung menschenverherrlichender Parteigruppen abgesehen sein kann, verbirgt sich darin. Greift Pl nun, um dafür einen weiteren Beleg zu geben, eine andere Seite seines Amtes auf und zeigt an ihr, da ihm das Lockmittel der Wortweisheit versagt sei, das Gleiche? Der Übergang von 1, 17 a zu 17 b würde sich daraus erklären; unmotiviert bliebe aber die Betonung des anderen Gegensatzes, daß das Ev seine Weisheit in sich selbst hat und darum Weisheitsrede höherer Art schafft, unmotiviert auch die Gründlichkeit der Versenkung. Entzündet von dem Blick auf die Höhen geistgeschenkter Offenbarung wendet Pl der Gemeinde den Streit, in dem sie steht, zum scharfen Urteil über ihre fleischliche Unreife. Hat er die Herrlichkeit der Christusweisheit nur dazu beschrieben, um sie durch jenes Urteil um so tiefer zu treffen? Der Übergang zu 3, 1—4 erklärte sich vollständig daraus, nicht aber die ernsten Auseinandersetzungen über die Torheit des Ev und nicht die Verknüpfung mit der Person des Pl in 1, 17. Keines von beiden Motiven für sich genügt also. In der Lage des Pl und zugleich in den Verhältnissen der Gemeinde muß, soweit man jenen Übergängen folgen will, das Motiv der Auseinandersetzung gesucht werden, d. h. wohl, es muß eine Verkehrung des persönlichen Verhältnisses zwischen Pl — und dann vielleicht auch andern — und der Gemeinde stattgefunden haben, an welcher fleischlicher Sinn der Gemeinde die Schuld trug. Aber auch beide Motive zusammengenommen reichen noch nicht völlig aus; denn nicht wie zwei nebeneinanderstehende, nach verschiedenen Seiten gewendete treten jene Hauptgedanken an einander heran, sondern *eine* Hauptwahrheit wird mit der Doppelheit ihres Inhaltes zur Beleuchtung der Verhältnisse ausgeführt.

Die weitüberlegene Größe Christi ist diese Wahrheit. Gab jemand unter den Lesern ihrem Eindruck sich hin, so konnte er

nicht anders als der Paulus- oder Apolloslosung, die er bis dahin vielleicht vertrat, die andere entgegensetzen: Ich bin Christi. Die ganze Auseinandersetzung bestätigt also den früher vertretenen Gedanken, daß die Christuslosung als die eigentlich normale und als die universal sein sollende zu nehmen ist. Daß jene Christuslosung gegenüber Verfälschungen der Lehre habe eingeschärft werden müssen, davon findet sich in unserer Auseinandersetzung keine Spur; keine Auseinandersetzung über Grundbegriffe christlicher Lehre findet statt. Auch von judaistischer Opposition, die im Hintergrunde stünde, ist nichts zu bemerken. Scharf antijüdisch ist ja freilich das Urteil in 1, 22 f. und mehr noch das in 2, 8; aber ihre Hereinnahme erklärt sich durchaus aus der allgemeinen Lage der Dinge und, wie zu 2, 8 gezeigt, der allgemeinen Tendenz der Gedanken; besondere Rückschlüsse im angedeuteten Sinn sind aber auch deshalb unzulässig, weil hier der Gegensatz des Judentums gegen Christus aus dem Rahmen des allgemeinen Gegensatzes auch durchaus nicht hervortritt. Der Gegensatz geht vielmehr ganz darauf, daß die Verkündigung Christi doch nicht verknüpft werde mit der fleischlichen Weisheit der Welt, da dieser jene als Torheit entgegengesetzt und zugleich ihr an Weisheit überlegen ist. Daraus folgt, daß in K eine Neigung dieser Art muß hervorgetreten sein; sie konnte aber nach zwei Richtungen wirken: sie konnte, nach der dem jüdischen Blick vorzugsweise geläufigen Tendenz, mit Christus die äußere Umgestaltung der Dinge nach menschlich-irdischen Maßstäben, sie konnte aber auch in hellenischem Sinne mit ihm die Erwerbe des natürlichen Denkens als Argumente, Stützpunkte, Strebungen und Hoffnungen verbinden.

Wie dem aber auch immer sei, die Schwierigkeit liegt darin, daß es nun gilt, die letztere aus dem Inhalt der Ausführung gewonnene Einsicht mit jener vorigen aus ihrer Stellung im ganzen abgeleiteten zu verknüpfen. Dort ein Irrtum in der Beurteilung eines sachlichen, hier ein Mißbrauch eines persönlichen Verhältnisses. Wie hängt beides zusammen? An dieser Grundfrage haftet das Verständnis des historischen Hintergrundes der ganzen Auseinandersetzung. Man pflegt, seitdem die Baur'sche Auffassung abgetan ist, zum Verständnis jenes Zusammenhangs auf den Unterschied der Lehrweise des Pl und des Apollos zurückzugreifen; Apollos habe im Gegensatz zu Pl kraft seiner alexandrinischen Bildung philosophisch spekulativ gelehrt; korinthische Denkweise fand das angenehm und einleuchtend und viele stellten Pl darüber in den Hintergrund; eine große Apologie dagegen sei 1, 17—2, 16. Diese Auffassung unterliegt aber, soviel sie auf den ersten Eindruck zur Erklärung beizutragen scheint, ernstesten Bedenken. Daß dem Pl nicht die Entgegensetzung von Pl und Apollos, sondern von Pl oder Apollos oder

Kephas und Christus das eigentlich Unerträgliche war, wurde früher schon gezeigt (zu 1, 14). Ferner aber: Was wir tatsächlich von Apollos wissen, gibt keinen festen Grund für die Vermutung, daß innerhalb jenes weitesten Gegensatzes Pl auch mit einem Gegensatz zwischen Apollos und sich zu tun gehabt. Zugegeben, daß in den Bemerkungen der AG 18, 24 f. über ihn sich ein Hinweis auf alexandrinische Bildung verberge — wir wissen doch nichts darüber, ob nicht Apollos in bezug auf diesen Besitz durch seine Bekehrung eine ähnliche Läuterung und Ernüchterung durchgemacht habe, wie Pl selber hinsichtlich seiner rabbinischen Theologie. Die Charakteristik, daß er „durch die Schrift“ den Nachweis der Messianität Jesu führte (AG 18, 28), reicht jedenfalls nicht sehr weit in dem oben gemeinten Sinn; denn wir wüßten nicht, weshalb von Pl oder Petrus nicht ganz das gleiche sollte erzählt werden können (cf AG 2, 16 ff.; 9, 22 (!); 13, 16 ff. (!)). Daß Apollos hinter Pl nicht zurückblieb, nicht daß er anders als er predigte, besagt (cf 18, 5) jene Bemerkung. Die Annahme einer besonderen „Weisheitspredigt“ des Apollos im Unterschied von Pl stützt sich vielmehr ausschließlich auf die aus I. 1, 17 abzuleitenden Vermutungen. Aber daß in 1, 17 selbst Pl durchaus nicht sich zu Anderen in Gegensatz stellt, wurde früher gezeigt; und die Weisheit, die er von seiner und damit von der apostolischen Predigt ablehnt, ist die inhaltlich dem Ev entgegengesetzte Weisheit der Welt. Von diesem Gegensatz könnte aber Apollos nur betroffen werden, wenn er im sachlichen Widerspruch mit Pl, nicht nur etwa in formal-rhetorischer und didaktischer Verschiedenheit von ihm gepredigt hätte. Wer möchte aber das behaupten, es behaupten angesichts des in 3, 5 ff. über die Tätigkeit des Apollos abgegebenen Urteils? Allerdings klingen 2, 1 ff. und 3, 1 f. fast wie eine Apologie des dereinstigen Verfahrens Pl. Aber doch nur fast! In 3, 1 f. fehlt für eine Apologie nicht nur das konzedierende Moment („es ist wahr, was etliche unter euch mir verwerfen, daß ich nicht Weisheit redete, aber ich konnte nicht anders etc.“); der Satz wird vielmehr auch von der auf die Gegenwart hinlenkenden Aussage so rasch überholt, daß ihm nur die Bedeutung eines Zwischengliedes zuerkannt werden kann; ein Schwergewicht ruht auf ihm nicht. Aber auch 2, 1 ff., das, wie früher festgestellt, seinen Gegensatz überhaupt nicht an einer besonderen Art christlicher Predigt besitzt, sondern die mit jeder Predigt vom Gekreuzigten unverträglichen Bedingungen zurückweist, verliert schon darum seinen apologetischen Charakter. Wie sollte ein solcher vollends von 2, 3 behauptet werden! Auch wenn hier übersetzt werden wollte: Ich kam zu euch in Schwachheit etc., so ist doch nicht einzusehen, wie das von Pl als Rechtfertigung für irgend ein Lehrverfahren gemeint sein soll. Schwachheit ist — wenn

sie nicht als angenommene verstanden werden soll — ein Zustand, in den man sich ergibt, der zwar von manchem abhalten kann, der aber als Rechtfertigung für solche Enthaltung nur dann dienen könnte, wenn er etwa ausdrücklich als gottgesandter gekennzeichnet wäre; das Letztere geschieht hier aber nicht. Dazu kommt endlich ein meist gar nicht beachtetes Moment. Die Annahme, daß Pl hier mit einem Unterschied seiner und anderer, speziell des Apollos Lehrweise sich auseinandersetze, scheitert am entschiedensten an dem Wechsel zwischen Singular und Plural in diesbezüglichen Aussagen. In der ganzen Auseinandersetzung über die Parteien wird ja, was von Pl gilt, gerne zugleich als von einer Mehrheit von Trägern des Worts, nämlich den Aposteln überhaupt, giltig betrachtet (cf den Plural 2, 6—16; 4, 1 u. 9). Dieses Verhältnis drückt sich speziell aber darin aus, daß Pl, indem er von sich spricht, des öfteren von der ersten Person des Singulars zu der des Plurals übergeht, ohne daß zwischen jenem einen und dieser Mehrheit irgendwie ein Gegensatz angedeutet würde (cf 1, 17 u. 1, 23; 2, 1 u. 2, 6; 4, 1 u. 4, 3 bzw. 4, 6 u. 4, 9); ja dieser Übergang findet gerade da statt, wo Pl sich anschickt, den Weisheitsgehalt und den Weisheitscharakter der ev Verkündigung hervorzuheben (1, 23; 2, 6). Daß der Plural nicht eine engere Gehilfenschaft des Pl meint, wurde bereits betont (cf S. 141 f.). Auch als schriftstellerischer Plural kann er nicht genügend erklärt werden. Wollte man ihn aber auch als solchen nehmen, so müßte die Voraussetzung, Pl bewege sich in Rechtfertigung seiner „törichten“ Predigt gegenüber der Weisheitsrede des Apollos oder anderer, doch fallen; denn anzunehmen, daß Pl vorher von sich in der Einzahl spreche, gerade dann aber, wenn er den für den Unterschied seiner und seines vermeintlichen Antipoden charakteristischen Punkt berühre, in die Mehrzahl übergehe, sei es absichtlich oder unwillkürlich — es wäre auf jeden Fall eine psychologische Unbegreiflichkeit. Ist der Plural aber nicht als schriftstellerischer zu verstehen und nicht in jener rein willkürlichen Begrenzung, dann fällt jene Voraussetzung, als handle es sich um eine Apologie des Pl gegenüber der Predigtweise des Apollos, vollends in sich zusammen. *Wäre vor jener Auseinandersetzung nicht eine Mehrzahl von Gruppen erwähnt und wäre nach ihr nicht wieder und zwar speziell auf die Apolloslosung Bezug genommen, so könnte die ganze Ausführung durchaus aus einer lediglich den Pl betreffenden Verkehrung oder Verdrehung seiner Stellung begriffen werden.*

Damit fällt freilich ein Tatumstand, der vielfach Licht zu versprechen schien, für uns dahin. So lange aber die vorgetragenen Bedenken nicht gehoben sind, ist für uns keine Möglichkeit ge-

geben, die Erklärung dieser vier ersten Kapitel auf jenen aufzubauen. Besteht nun aber auch kein tatsächlicher Gegensatz zwischen Pl und Apollos, so muß doch im korinthischen Gemeindeleben ein derartiger Gegensatz fälschlich, sei es mißbräuchlich oder mißverständlich, konstruiert worden sein. Nur so begreift sich ja überhaupt die Bildung verschiedener Gruppen. 3, 5 aber zeigt, daß tatsächlich die Person des Apollos eine besondere Rolle dabei gespielt hat. Um diesen Zug ist also zweifellos die vorhin schon erkannte Grundlage der Verhältnisse, sofern sie auf persönliche Stellungen geht, zu bereichern. Die Verkehrung des persönlichen Verhältnisses der Gemeinde zu ihren Lehrern bestand darin, daß willkürlich und unrichtig deren Personen in Gegensatz zu einander gebracht und so deren wirkliche Bedeutung für das Gemeindeleben gefälscht, verkleinert oder übertrieben ward. Was hat aber damit die Weisheit der Welt zu tun? Bestand in K die Tendenz, auch nach dieser Seite von dem außer- und vorchristlichen nicht zu lassen, sondern mit einer Herübernahme desselben in das Bekenntnis Christi zu prunken, so konnte sie sich hinter diese und jene mißverstandene oder verdrehte Erinnerung an die Lehrer der Gemeinde verstecken [1]) und hier ihre Rechtfertigung suchen. Ganz wohl möglich, daß Leute, die durch Apollos bekehrt waren, fälschlich ihn zum Vertreter einer derartigen Neigung aufwarfen. Nicht minder möglich aber auch, daß die Predigt und die Person des Pl in ein derartig falsches Licht gerückt wurde. Pl braucht nur etwa in K einmal oder öfters ähnlich wie in Athen und ähnlich, wie er es in unserem Briefe selber tut (1, 22 ff.), auf den Ertrag und Inhalt des Denkens und religiösen Strebens des Heidentums oder Judentums jener Tage eingegangen zu sein, so konnte das ausreichen, daß späterhin sein Name zum Schibboleth für Bestrebungen gemacht wurde, die eine positive Berührung mit jenen außerchristlichen Besitztümern verlangten. Welches von beiden wahrscheinlicher ist? Man muß sich hüten, alles auf eine reinliche Formel bringen zu wollen, da doch im wirklichen Leben die Motive oft wunderlich durch einander gehen. So kann auch mit den Personen und dem Bilde des Pl und des Apollos gleichzeitig eine Wirkung nach sehr verschiedenen Seiten versucht worden sein. Unwahrscheinlich dürfte es aber nicht sein, daß mit der Person des Pl besonders jene Verkehrung getrieben ward. Denn dann werden auch die Abschnitte 2, 1 ff. und 3, 1 klar; sie sind nicht Apologie seiner Torheitspredigt und nicht Polemik gegen Apollos' Weisheitspredigt, sondern sie

---

[1]) Man beachte nur, wie willkürlich, einseitig, verdreht und an kleine Einzelnheiten gebunden oft die Urteile in unseren Gemeinden der Gegenwart über ihre Prediger und deren Predigten sind; und sie haben doch eine lange christliche Schulung hinter sich.

konstatieren, dem falschen Dünkel jener Gemeindeglieder zur Beschämung, daß Pl bei seiner grundlegenden Predigt in K durchaus nicht den prinzipiellen Gegensatz zwischen dem Ev und der Weisheit des Fleisches außer acht gelassen, daß er nicht einmal die wahre Weisheit des Ev ihnen habe verkündigen können. Was in Verkehrung dieser Tatsache hinter dem Namen und der Person der Apostel Deckung suchte, war aber im Grunde noch etwas ganz anderes als Mangel an rechter einheitlicher Urteilsweise (1, 10) und als Lehrerverherrlichung. Es war ein fleischlicher Hochmut, der sich brüstete, indem er mit Menschen prahlte. Darum hält Pl in 1, 26 ff. der Gemeinde so unbarmherzig, wie man sagen möchte, vor Augen, wie wenig sie doch von dem hat, was hochmütig macht, der Wirklichkeit nach dieser Seite hin ebenso gehorsam, wie in bezug auf den falschen Glanz, den man ihm angetan. Darum fordert er, das Rühmen, zu dem der eigene Besitz antreibt, auf niemand denn auf Christus zu erstrecken (1, 31). Das ist ihm ja das widrigste an jenem Streittreiben um der Wortweisheit und um der Lehrer willen: während dem Anschein nach dem Ev gedient werden will, während ebenso dem Anschein nach den menschlichen Lehrern der Gemeinde die Ehre besonderer Nennung erwiesen wird, während die Glieder der Gemeinde in beidem in Wirklichkeit der Eitelkeit des eigenen Ichs frönen, kommt Christus und das Kreuz um die Ehre, die ihm allein gebührt, und Gott um das Recht der Ordnung, die er mit seinem Torheitschristus begründet hat. Die deminutio Christi, scheinbar zu gunsten der menschlichen Lehrer und zum Vorteil des Ev, in Wirklichkeit aber zum Liebäugeln mit der weltlichen Weisheit und mit dem eigenen in falsche Höhen strebenden Sinn und zum Widerspruch gegen Gottes handgreifliche Führungen, das ist und bleibt der erste und letzte Anstoß des korinthischen Parteiwesens. Mag sein, daß den Christen in K diese Seite der Sache gar nicht zum Bewußtsein gekommen war; eben darum deckt Pl ihnen den vollen Gegensatz, um den es sich handelt, auf, um sie beim Widersinn und bei der Weisheit des Kreuzes festzuhalten. Dem Übergang von der Feststellung des Tatbestandes zu seiner Beurteilung, wie er in 1, 12 f. vollzogen ist (cf z. d. St.), entspricht aber die Annahme, daß in dieser ersten großen Auseinandersetzung darüber, soweit das Persönliche in Betracht kommt, dem Pl es vor allem um die Richtigstellung seines eigenen Verhältnisses zur Gemeinde zu tun war, daß dagegen die Bestimmung des rechten Verhältnisses zwischen ihm und seinen Mitarbeitern, speziell dem Apollos, den Gegenstand der zweiten größeren Auseinandersetzung bildet.

Der vorgetragenen Auffassung dient es zur Bestätigung, wenn sich nun zeigt, daß die kurzen schlagenden Sätzchen, mit denen

Pl die praktische Schlußwendung jener ersten Auseinandersetzung vollendet und zu dieser zweiten übergeht, ganz ihr entsprechen. Jenes falsche ungöttliche Treiben, das die Person der Lehrer in den Vordergrund zerrt und an Persönliches sich heftet, zugleich aber unter diesen Lehrern selbst Gegensätze schafft, ruft Pl zur Besinnung mit den Fragen: [**3, 5—8**] Was ist denn nun Apollos, und was ist Pl? Bloß Diener, durch deren Dienst ihr zum Glauben kamt, und zwar bei einem jeden so, wie es der Herr ihm gab. Ich für meine Person pflanzte, Apollos begoß — aber Gott ist es, der das Wachstum gab. In folge davon ist weder der Pflanzer etwas noch der Begießer, sondern der das Wachstum gebende Gott. Der Pflanzer aber und der Begießer sind eins, jeder aber wird seinen individuellen Lohn empfangen entsprechend seiner individuellen Bemühung.[1] [**3, 5**] In lebhaftester Fortsetzung[2] der Darlegung, die tadelnd in 3f. die Korinther wegen ihrer falschen Bindung an Menschen traf, deckt also Pl die Wirklichkeit auf, die für ihre Stellung zu ihren Lehrern maßgebend ist, eine Wirklichkeit, die sie freilich längst sich selbst hätten zum Bewußtsein bringen sollen. Nicht auf die Persönlichkeiten aber, sondern, wie das Neutrum *τί* zeigt, auf deren Bedeutung und Geltung erstreckt sich diese Wirklichkeit (cf 7: Gal 2, 6: 6, 3. 15). Großes schulden sie jenen Männern ja freilich: denn ihrem Dienst danken sie ihren Glaubensstand. (Zu *ἐπιστεύσατε* als ingressivem,

---

[1]) In 5 behauptet sich das doppelte *τί* der ältesten Unzialen gegen das namentlich auf syrischem und abendländischem Boden auftretende doppelte *τίς* auch dadurch, daß es, weil allgemeiner fragend und darum eine allgemeinere Verneinung vorbereitend, dem Zusammenhang besonders gut entspricht. — Daß in 5, anders als in 4, Apollos zuerst genannt ist, muß auf die Autorität eben jener ältesten Unzialen hin angenommen werden. — Vor *διάκονοι* lesen die syrischen Übersetzungen und manche Unzialen *ἀλλ᾽ ἤ*, so daß das Fragezeichen zu streichen und *διάκονοι δι᾽ ὧν* etc. mit *τί δέ ἐστιν Π.* als ein Satz zu behandeln wäre. (Über die Bedeutung von *ἀλλ᾽ ἤ* cf II, 1, 13; Lc 12, 51 und Tischendorf in der Ed. VIII. maj. z. d. St.) Die LA wäre als originell beachtenswert, wenn sie nicht schon durch das doppelte *ἐστιν* ausgeschlossen wäre; dieses zeigt ja, daß die erste Frage als selbständiges, ohne Ergänzung dastehendes Sätzchen zu behandeln ist; dann aber kann *διάκονοι* auch nicht wohl in das zweite gleichartige hineingezogen werden; die Schneide der Fragen würde übrigens unter jener Verbindung ebenfalls leiden.

[2]) Auf eine präzise Fassung des *οὖν* im streng folgernden Sinne baute Hofmann seine Auffassung der Stelle. Tatsächlich aber dient *οὖν* oft genug zur Fortsetzung der Rede überhaupt, ohne ein unmittelbares Folgeverhältnis zwischen dem Vorausgehenden und Folgenden auszudrücken; in Frageform, in Vergleichen oder sonstwie führt es ein neues Glied des Beweises, gerade wie in Erzählungen ein neues Moment des Hergangs ein (Rm 4, 9; 6, 21; 11, 11; Mt 7, 24; Jo 3, 29).

d. h. den Eintritt in einen Zustand bezeichnendem Aorist cf II, 8, 9; Rm 14, 9 u. Blaß 197.) Aber beteiligt sind dieselben an solchem Erfolg doch nur als Diener, nämlich Diener eines höheren Herrn; ja, wie *καί* erläuternd und steigernd fortfährt, mit ihrer beiderseitigen Leistungskraft, mit der Besonderheit ihrer Gaben und Aufgaben, mit ihren Erfolgen ganz bedingt durch das Geben eben dieses Herrn, nämlich, wie v. 6f. in diesem Falle bestimmt besagt, Gottes. (Aus *ἕκαστος, ὡς ὁ κύριος αὐτῷ ἔδωκεν* wird durch umgekehrte Attraktion *ἑκάστῳ ὡς ὁ* . . .) Sind sie das aber, dann versteht sich von selbst, daß die Ehre der Sache nicht ihnen, sondern dem Herrn zusteht [1]) (cf einen verwandten Gedanken bei andersartigem Bild Jo 3, 29). Eine Verschiedenheit der Tätigkeit mag dabei wohl durch die Natur der Dinge selber hervorgerufen werden. **[3, 6]** So glich Pl mit seiner Arbeit in K dem, der das Ackerland bepflanzt, Apollos dem, der es bewässert. Ein Bild, das den Unterschied der begründenden und der pflegenden Tätigkeit anschaulichst darstellt, ohne daß man es wohl weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin pressen darf, als ob es lediglich auf die Förderung des inneren Glaubensbesitzes oder lediglich auf die Mehrung des äußeren Bestandes sich bezöge; am allerwenigsten aber darf, schon um des *ἐπιστεύσατε* willen, die letztere Beziehung ausgeschlossen werden. Auf Verschiedenheiten der Lehrweise zwischen Ap und Pl weist aber in dem Worte nichts, noch weniger auf sachliche Gegensätze. Vielmehr ist die innere Einheit und Gleichartigkeit ihrer Arbeit die notwendige Voraussetzung des Bildes. Es drückt also bloß einen durch die Verhältnisse gebotenen und unvermeidlichen Unterschied aus. Das geschieht aber gar nicht einmal in der Absicht, diesen Unterschied zu betonen; hervorgehoben wird vielmehr, daß trotz demselben in der entscheidenden Hinsicht kein Unterschied besteht. Denn der das Wachstum gab, das war nicht der und jener, sondern, wie das *ἀλλά* dieser im Vorausgehenden implizite enthaltenen Negation gegenüber scharf betont, Gott. [2]) Schon die Wahl des Tempus drückt dieses Wertverhältnis zwischen dem, was Menschen, und dem, was Gott tut, bedeutungsvoll aus; menschliche Tätigkeiten wechseln und gehen vorüber, Gottes Werk aber geht stetig neben jenen einher, wirkt stetig durch sie hindurch. Unter dem Wachstum daher, das Gott gab, ist jede Art von Erfolg, die menschliche Arbeit dort fand, zu verstehen vom Keimen des Samens bzw. Einwurzeln des Pflänzchens bis zu jedem neuen Triebe

[1]) Chrysost.: *διάκονον εἶναι μέγα τι καθ' ἑαυτό, πρὸς δὲ τὸ ἀρχέτυπον καὶ τὴν ῥίζαν τῶν ἀγαθῶν οὐδέν.*

[2]) Die Annahme, daß Pl in Kr 1—2 über den Gegensatz zwischen Apollos und sich verbreitet, erfährt also durch diese Sätze durchaus keine Unterstützung.

und der letzten Frucht.[1]) Kommt dieser allein von Gott, dann ist die Folgerung des v. 7 unausweichlich. [**3, 7**] Deutlich genug tritt hier abermals zu Tage, was dem Pl der letzte Ärger an allem Streit gewesen: die falsche Geltung, durch die man Menschen aus rein dienender Stellung emporhob. Der einzige, der etwas und der, wie das verneinte τι des Vordersatzes im Nachsatz deshalb von selber sich umsetzt, daher alles[2]) ist, ist ja Gott. Daß hier Gott und nicht Christus genannt wird, könnte auffallen, da doch Christus und sein Kreuz bis dahin im Vordergrunde stand. Sachlich macht das aber keinen Unterschied: auch bisher schon war ferner Christus und was es um ihn, sein Kreuz, seine Gemeinde, seine Boten ist, immer unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Veranstaltung genannt (1, 9. 20. 25. 27; 2, 5. 7. 10); endlich aber ist gerade diese Führung des Gedankens durch den Blick auf das, was zu tadeln ist, nämlich auf die Überhöhung von Menschen, direkt gefordert.

Ist nun in v. 7 der eine Hauptgedanke, der den Pl angesichts der Verhältnisse in K erfüllt, zum Durchbruch gekommen und damit die früher gegebene Bestimmung der Tendenz der ganzen ersten Auseinandersetzung bestätigt, so tritt daran in v. 8 ein zweiter ebenso prinzipieller Satz, dessen Anreihung an v. 7 ganz unbegreiflich wäre, wenn er nicht gleichfalls durch die besondere Lage der kor. Gemeinde dem Pl abgefordert wäre. Sind jene beiden, der Pflanzer und der Begießer, im Vergleich zu Gott nichts, so sind sie, was ihr gegenseitiges Verhältnis anbetrifft, eins, eine Einheit. Über die Art der Einheit, die zwischen seinen Subjekten besteht, besagt das Neutrum ἕν allerdings an sich weiter nichts: diese muß vielmehr überall aus dem Zusammenhang bestimmt werden (cf Jo 10, 30; 17, 11. 21). Jede Art von Unterschied kann es nun hier zwischen denen, die es in eine Einheit zusammenfaßt, nicht ausschließen wollen (cf 5b und sogleich 8b). Mithin kann es sich nur aus dem Gegensatz zu 7 bestimmen und besagt, daß zwischen jenen Menschen kein solcher Stufenunterschied besteht, wie zwischen ihnen und Gott, sondern daß sie, wo es darauf ankommt, ihre Bedeutung für die Gemeinde zu werten, durchaus als Einheit genommen werden müssen. Mag sein, daß Pl damit dem Apollos eine Stellung einräumt, welche menschlich und geschichtlich betrachtet ihm nicht ganz zukommt (Bengel); er redet aber auch hier nicht „κατὰ ἄνθρωπον", sondern redet aus dem tiefen Gefühl des allen gleichen Abstandes und der allen gleichen Ohnmacht des Menschen im Vergleiche zu Gott. Daß

---

[1]) Die zu spezielle Auffassung dieses und der andern Bilder bei den Alten zeigt am besten Ambros. Pflanzen heißt nach ihm evangelisieren, bewässern taufen; Gott aber vergab die Sünden und verlieh den Geist.

[2]) **Bengel: quiddam atque adeo, quia solus, omnia.**

die Gemeinde einen falschen Unterschied unter ihren verschiedenen Lehrern gemacht hat, dieser zweite Hauptzug des oben gegebenen Bildes bestätigt sich also hier nicht minder, wie sich soeben jener andere in 7 bestätigt hat. Die beiden parallelen Sätze in 7 und 8a bilden insofern eine Lösung des Rätsels, das in den Parteineigungen der Christen dem Leser entgegentritt. Sie schließen damit die Nutzanwendung, auf die es Pl mit seiner bisherigen Auseinandersetzung abgesehen hat, ab und bilden den Übergang zu einer neuen über das rechte Verhältnis, in das eine christliche Gemeinde sich zu ihren Lehrern zu stellen hat. V. 8b u. 9 aber vollenden diesen Übergang. Unterschiede nämlich bestehen, trotz jener Einheit, unter denen, die an einer Gemeinde arbeiten; denn die Art, die Intensität der Arbeit (κόπος) ist nicht bei jedem gleich. Demnach begreift es sich auch vollständig, daß auch der Lohn, den jeder empfangen wird, individuell verschieden sich gestaltet. Damit ist ein Gedanke ausgesprochen, der in 3, 10—17 alsbald anschaulichst illustriert wird und auch die Ausführung in 4, 1—5 durchdringt. 8b erweist sich daran als der das Folgende überhaupt beherrschende, thematische Satz. Nur war er so, wie er lautet, noch viel zu unbestimmt, um die Tendenz des nun angebahnten Gedankengangs deutlich und unmißverständlich auszusprechen. Ein schlagfertiger Leser konnte vielmehr geradezu den Satz zu einer Apologie der die Lehrer verschieden wertenden Parteineigungen verdrehen. Darum konnte Pl kaum umhin, das, was dem ehrlich aufmerkenden Leser ja freilich schon durch den Begriff „Lohn“ (siehe darüber zu 3, 14) und durch das Futurum λήμψεται gezeigt war, auch noch ausdrücklich auszusprechen: wenn er von einem kommenden Lohn spricht, dann meint er ausschließlich die Wertung, die den Lehrern von seiten Gottes widerfährt; denn allein aus dem Gedanken an die Abhängigkeit von Gott entspringt ihm die Bezugnahme auf jene künftige Entscheidung.

[3, 9] Mit gewaltigem Nachdruck stellt Pl darum θεοῦ dreimal an die Spitze der dreifachen Aussage in 9: denn Gottes-Gehilfen sind wir, ein Gottes-Acker, ein Gottes-Bau seid ihr. Die Bilder, mit denen hier die Beziehung der Gemeinde zu Gott dargestellt wird, sind der religiösen Sprache von altersher geläufig (Jes 61, 3; Ex 15, 17; Ps 80, 9. 16; Jes 5, 2; Jer 2, 21; 11, 17 — Jer 18, 9; 31, 4. 28. 38; Amos 9, 11; cf insbesondere die Zusammenstellung von bauen und pflanzen Jer 18, 9; Ezech 36, 9f.) und waren der Anschauungsweise der Jüngerschaft Jesu insonderheit durch die Sprache des Meisters nahegelegt (Mt 13, 3ff. 24ff. 31ff. etc.; Mt 16, 16 u. Zahn z. d. St. A. 66). Die bereits in 6 vorausgegangene Dnrchführung des einen Bildes und die in 10ff. nachfolgende des andern zeigt aber, daß Gott

hier nicht selbst als der die Arbeit des Bauens oder Bebauens vollziehende gemeint ist. Die Genitive in 9 b benennen mithin so betont, als es nur irgend möglich ist, Gott als den Eigentümer jener Pflanzung, bzw. jenes Baues. Dann wird auch in 9 a der Nachdruck allein darauf liegen, in welcher Beziehung die an Pflanzung und Bau Tätigen zu Gott stehen. Dieser klare Gedanke wird aber etwas verwischt, wenn man aus dem *συν* in *συνεργοί* herauslesen will, daß Pl hier zugleich die Gemeinsamkeit unter den Mitarbeitern andeute (= wir sind zusammen Arbeiter Gottes).[1] Vielmehr hat das *συν* seine Relation eben an Gott, welchem die Arbeit zu gute kommt, dessen Herrenmacht und Herrschaftswerk sie sich einfügt. Die Gebundenheit an Gott und die Abhängigkeit von ihm ist es aber, die Pl damit für sich und seine Mitarbeiter betont, nicht etwa die Höhe ihrer dadurch begründeten Stellung; die Zugehörigkeit zu Gott, zu keinem geringeren als zu Gott betont er ebenso für die Gemeinde. Ist es aber Gott, dem Arbeit und Arbeitsfeld gehört, dann ist auch klar, daß hier nicht die Arbeiter einander entgegengesetzt werden dürfen, wie wenn jeder selbständig, auf eigene Rechnung, mit eigener Kraft, für eigene Geltung arbeitete: das mag da der Fall sein, wo es sich um Arbeitsgebiete handelt, die rein im Besitz von Menschen sind, und um Tätigkeiten, die nach dem Willen und mit der Kraft bloß von Menschen zu verrichten sind: Gottes Mitarbeiter aber bilden bei aller individuellen Verschiedenheit ihrer Tätigkeit doch eine Einheit, nämlich die Einheit bloß abhängigen Dienens, bloß werkzeuglicher Geltung. Ist so durch 9 die Aussage von 8 a begründet, so wird durch jenes zugleich 8 b aller Unbestimmtheit und allem Mißverständnis entzogen. Denn nun versteht sich's ja von selbst, daß der, der die aufgewandte Arbeit bemißt und darnach den Lohn bestimmt, wiederum Gott ist, nicht aber Menschen mit ihrem fehlsamen und einseitigen Urteil. Ein *κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν*, geschehe es bewußt oder unbewußt, hatte Pl in 3, 3 f. den K vorwerfen müssen um der bösen Unterschiede willen, die sie unter ihren Lehrern zu machen sich erlaubten. Daß Gott alleiniger Herr, Gestalter und Beurteiler der Dinge ist, diese Wahrheit hält er ihnen darum hier als den schärfsten Widerspruch gegen jenen Irrtum entgegen. Die K hatten

[1]) Auch aus sprachlichen Gründen ist das abzulehnen. Denn wenn *συνεργός* mit einem Genitiv verbunden ist, so hat das *συν* seine Beziehung immer an diesem, und zwar entweder als an der Person, an deren Werk man sich beteiligt, oder in erweitertem Gebrauch der Präposition als an der Sache, derem Bestand die Tätigkeit zu statten kommt (Rm 16, 3. 9. 21; Phl 2, 25; 4, 3; Phlm 24 — 2 Kr 1. 24). Die Art der Verbindung beider Beziehungen in 1 Th 3, 2; Kol 4, 11; 2 Kr 8. 23 zeigt, wie etwa Pl auch an unsrer Stelle geschrieben haben würde, falls es ihm darauf ankam, den oben zurückgewiesenen Gedanken auszudrücken.

menschelnden Gelüsten und Neigungen die Zügel schießen lassen, und die Folge war Zwiespalt und Verwirrung. Geheilt sollen sie davon werden, indem Pl ihnen zu Gemüte führt, daß man auf einem Gebiete sich befinde, wo alle Abhängigkeit und alle Verantwortung allein auf Gott geht. Den ernsten Gedanken an die Rechenschaft vor Gott zieht also Pl hier in die Erörterung der aus Oberflächlichkeit und Eitelkeit entspringenden Parteineigungen herein, gerade wie er vordem die selbstgefällige und mit der Welt liebäugelnde Gemeinde zum schroffen Ernste des Kreuzes zurückgerufen hat.

## 5. Über die rechte Stellung der Gemeinde und ihrer Lehrer zueinander 3, 10—4, 13.

a. Die objektive Regel. 3, 10—17. Mit einem dem Übergang von dem jetzt vollendeten leitenden Gedanken zur Anwendung entsprechenden Asyndeton beginnt in 10 eine erste Auseinandersetzung über die rechte Wertung der Bedeutung der Lehrer für die Gemeinde (10—17).[1] In zwei verwandten Bildern wird hier gezeigt, was das göttlich geordnete Los der an einer Gemeinde Arbeitenden ist. Das erste schließt sich unmittelbar an 9b an. [**3, 10**] Den Grund, den der Gottesbau in K bedurfte,

[1] In 10 wird *ἔθηκα* um der Autorität der ältesten Unzialhandschriften willen, die es bieten, beizubehalten, also nicht *τέθεικα* zu lesen und aus gleichem Grunde in 11 die Stellung *Ἰησοῦς Χριστός* festzuhalten sein. Das *τοῦτον*, welches in 12 nach *θεμέλιον* in der Hauptsache nur eben jene Handschriften nicht haben, erklärt sich aus der Absicht, den Text zu verdeutlichen, und ist daher als Glosse zu streichen. Ebenso vor *ἀργύριον* das *καί*, das von dem Vatikanus dargeboten wird und den Eindruck der absteigenden Skala stört; die in Übersetzungen und Citaten zu beobachtenden Fälle, wo auch zwischen die anderen Glieder der Reihe, hier aber ganz sinnwidrig, ein „und" eingeschoben wurde, zeigen, wie leicht derartige Verknüpfung bei solcher Aufzählung sich einschleichen konnte. In 13 erweist sich der im Abendland vereinzelt auftretende Zusatz nach *γενήσεται*: *ὁ ποιήσας τοῦτο τὸ ἔργον φανερὸς γένηται* als unecht, da er sowohl sprachlich (*γένηται*) als sachlich (*τοῦτο τὸ ἔργον*) ohne Zusammenhang mit dem Kontext ist. Ob *αὐτὸ* vor *δοκιμάσει* beizubehalten ist, kann nach dem Verhältnis der beiderseitigen Zeugen, die sich so ziemlich die Wage halten, nicht wohl entschieden werden. Da aber wohl zu verstehen ist, wie es als überflüssig und die Konstruktion belastend weggelassen werden mochte, nicht aber, wie es, wenn es nicht da stand, eingesetzt wurde, so dürfte an seiner Echtheit nicht zu zweifeln sein. — In 16 ist die Stellung *οἰκεῖ ἐν ὑμῖν* (statt *ἐν ὑμῖν οἰκεῖ*) dadurch gesichert, daß die Zeugen für sie sich auf alle Ströme der Überlieferung verteilen. — In 17 hat *τοῦτον* nicht bloß das Übergewicht der Zeugen für sich gegenüber *αὐτόν*, sondern erweist sich mit seinem nachdrücklichen Ton auch dem Zusammenhang als durchaus angemessen.

zu legen war Pl selber vergönnt. Wenn er sich in dieser Tätigkeit einem weisen, d. i. technisch geschickten[1]) Baumeister vergleicht, so kann er damit nicht hervorheben wollen, daß er überhaupt nicht versäumte, irgend einen Grund zu legen; denn das ist kein Beweis besonderer Weisheit. Vielmehr zeigt sich die Tüchtigkeit des Baumeisters daran, daß er den Grund richtig, in richtiger Stärke und Tiefe, auf geeignetem Boden, anlegt (cf Mt 7, 24 ff.). Unter dem Grunde, den er legte, kann dann aber nicht etwa der Erstlingsbestand der Gemeinde, wie ihn Pl gewann, zu verstehen sein; denn dann würde ja Pl diesen als das richtig konstruierte Fundament der Gemeinde in einen gewissen Gegensatz zu dem sonstigen Bestand derselben bringen und ihn gerade zu dem berechtigt erscheinen lassen, was Pl doch unter allen Umständen verhindern will, nämlich sich des Pl und seiner selbst zugleich zu rühmen. Nicht den Erfolg also, sondern den Inhalt und die Art seiner seinerzeitigen Tätigkeit in K, von welcher her die Gemeinde ihren Ursprung nahm, bezeichnet Pl als ein den Kunstgesetzen des Gewerbes entsprechendes Fundament; sein Wirken entsprach den durch das Wesen des Ev und die Verhältnisse seiner Hörer gegebenen Notwendigkeiten, so daß er sich keines Kunstfehlers anzuklagen hat. Ein stolzes Wort, welches doch in 4, 4 völlig widerklingt; und jedem Verdacht falschen Stolzes wehrt schon das Bekenntnis, daß alle jene Tätigkeit, also auch alles Treffende, das sie an sich hatte, in Gemäßheit der Gottesgnade geschah, die ihm verliehen wurde. Die Stellung dieses Präpositionalausdrucks am Anfang der ganzen Aussage und die pleonastische Ausdrucksweise (Gl 2, 9; Rm 12, 3. 6 a) zeigen sogar recht deutlich, wie völlig Pl alle Besonderheit seines Werkes nur als eine von ihm selber nicht verdiente und nicht ehrgeizig erstrebte, sondern geschenkweise gewährte Fügung der Gnade betrachtet (cf 15, 10); sie hätte an sich auch einem anderen zufallen können. So aber, da der Grund gelegt ist, bleibt für einen anderen nur das Weiterbauen übrig. Schon der Mangel eines *ἐγώ* bei *ἔθηκα* zeigt, daß es dabei dem Pl nicht sowohl darauf ankommt, Personen in Gegensatz zu stellen als vielmehr die Tätigkeiten zu unterscheiden. Daraus erklärt sich auch das so unbestimmte Subjekt *ἄλλος*. Dem geschichtlichen Sachverhalt und dem Zusammenhang (3, 5) nach hätte ja Pl zunächst den Apollos nennen können.[2]) Wenn er statt dessen ganz allgemein und präsentisch

---

[1]) *σοφός* in diesem Sinne nicht bloß häufig in LXX (Ex 28, 3; 35, 9. 25; 1 Chron 22, 16 etc.), sondern auch in der sonstigen griechischen Literatur (cf Wettstein z. d. St.).

[2]) Diese Beziehung gewinnt P. Ewald (NJb. f. d. Th. 1893, 480) durch den Vorschlag, *ἐποικοδόμει* als Imperfektum zu lesen; an alle, die nach Ap. arbeiten, wende sich dann erst das *ἕκαστος* in 10 b, das vielleicht ohne *δέ*

redet, so folgt, daß sich sein Blick erweitert und er das, was etwa speziell hinsichtlich des Verhältnisses des Apollos zu ihm gilt, im Lichte des Verhältnisses betrachtet, das überhaupt die Stellung der Anfänger und Fortsetzer bei derartiger Arbeit bestimmt: ein anderer — man möchte fast hinzusetzen: wer es ist, ist Nebensache — baut weiter. Mit anderen Worten: Pl abstrahiert von den bestimmten Personen, die die Arbeit tun; er betrachtet nur die Arbeit nach ihrem objektiven Inhalt und Wert. Zugleich folgt, daß unter dem *ἐποικοδομεῖν* nicht bloß eine missionierende, also den Bestand der Gemeinde vergrößernde Tätigkeit zu verstehen ist. Gemäß dem oben festgestellten Sinn von *θεμέλιον ἔθηκα* bezeichnet vielmehr das dazu in Gegensatz tretende *ἐποικοδομεῖν* jede die Gemeinde, sei es innerlich oder äußerlich, fördernde Arbeit (cf 4, 15). Wer immer sie treibt, dem gilt die Regel: Jeder aber soll zusehen, wie er weiterbaut. Es soll sich also keiner kritiklos und gedankenlos von augenblicklichen Einfällen und persönlichen Neigungen leiten lassen und ins Blaue hinein bauen, sondern acht geben, ob sein Werk dem Stil des Ganzen und seinem Zweck sich einfügt. Das ist eine ernste Warnung, und sie wird noch verschärft durch die Art, wie sie in 11—15 begründet wird. An wen richtet sie aber Pl, an Apollos, an andere gegenwärtig in K wirkende Lehrer, auch an sich selber? An Apollos speziell nicht; denn den hatte er näher zur Hand, falls er ihm etwas sagen wollte (16, 12). Also wohl an die Lehrer und Führer der k. Gemeinde überhaupt. Aber nicht um eine persönliche Spitze gegen sie anzubringen, was dem eben festgestellten objektiven Charakter des Abschnitts entgegen wäre. Ja eben deshalb nicht bloß an sie, sondern auch an sich. Dem scheint freilich der Unterschied, den Pl soeben zwischen Beginn und Fortsetzung des Baus gemacht hat, durchaus zu widersprechen. Andrerseits erinnert aber schon das *ἕκαστος* doch an *ἑκάστῳ* in 5b und *ἕκαστος* in 8b; an beiden Stellen aber schließt es den Pl mit ein. Ein noch ernsterer Grund kommt aber dazu. Angenommen, Pl wende sich mit jener ernsten Regel bloß an seine Nachfolger in der Arbeit, dann eximiert er sich auch von den Möglichkeiten, die in 12—15 entwickelt werden, stellt sich mit seiner Arbeit also außerhalb des Gerichts, das die Leistungen der Anderen prüft. Entspricht das dem sachlichen Ton, auf den das Ganze gestimmt ist? Entspricht es dem Zusammenhang mit 8, wo doch Pl gerade sich mit seiner individuellen Arbeit mit unter die Anwärter auf Lohn rechnet, dessen der Arbeit angepaßte In-

---

zu lesen sei. Aber paßt das Imperfektum nach dem Aorist *ἔθηκα*, wo doch des Pl Tätigkeit in K sicher länger währte als die des Ap.? Und der Übergang von 10b u. 10c müßte ganz anders gestaltet sein.

dividualität eben in 12 ff. hervorgehoben wird? Entspricht es endlich dem Geiste, der aus 4, 3—5 redet? Entspricht es der Tendenz, vor einem φυσιοῦσθαι ὑπὲρ τοῦ ἑνός durch diese ganze Auseinandersetzung zu warnen (4, 6)? Mithin ist Pl mit unter die Gesamtheit zu rechnen, welcher 10 c gilt. Der Unterschied, in den Pl sich in 10 a selber zu den ἐποικοδομοῦντες gestellt hat, verschwindet dann allerdings. Unmöglich ist das aber nicht. Es bedurfte nur einer naheliegenden Umgestaltung oder Fortführung des Bildes, so konnte Pl mit seiner Tätigkeit sich auch als einen solchen betrachten, der nicht erst Grund legt, sondern auf einem gelegten Grunde baut. [**3, 11**] Und v. 11 bringt in der Tat eine Veränderung des Bildes in diesem Sinne: Was nämlich den Grund anbetrifft, so kann niemand einen anderen legen außer dem, der liegt, welcher ist Jesus Christus.[1] Damit kann ja Pl nicht sagen wollen, daß deshalb niemand in K einen anderen Grund legen könne, weil er schon selber Jesus Christus zum Grund des entstehenden Gemeindelebens gemacht oder das entstehende Gemeindeleben auf ihn begründet habe. Man verstünde ja gar nicht, wie bei einer solchen Unmöglichkeit doch noch Besorgnisse entstehen konnten, wie sie 1, 17 oder 3, 18 ausgesprochen werden. Ja, es war geradezu die Neigung der Korinther, anderes als allein Jesus Christus zum Grund ihres Glaubens, Denkens und Hoffens zu machen. Der Satz wäre also richtig nur mit dem Zusatz, daß alles andere kein wirkliches Fundament christlichen Lebens sei (cf Gl 1, 7 ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο): dieser Zusatz fehlt aber. Unerklärlich wäre ferner die Zuversicht, mit welcher Pl Christum als das sicher und fest liegende Fundament der kor. Gemeinde bezeichnet, wo er doch sich bemühen muß, den größeren Teil der Gemeinde, darunter auch gar manche in den ersten Zeiten der Gemeinde von ihm Bekehrte, zur ausschließlichen Christuslosung zurückzuführen. War denn die Missionspredigt des Pl mit der Garantie der unzerstörbaren Nachwirkung ausgestattet? Endlich aber greift auch der Ausdruck in 11 weit über den gleichartigen in 10 hinaus. Hier bedeutet ja θεμέλιον θεῖναι die grundlegende Tätigkeit des erfolgreichen ersten Predigens; die Arbeit des geistlichen Vaters der Gemeinde ist das Fundament, das gemeint ist; in 11 dagegen ist die Person Jesu Christi als der Grund und zwar als der schon gelegte, nicht erst zu legende bezeichnet. Daß Jesus Christus doch nicht bloß die grundlegende, sondern jede überhaupt irgendwie etwas schaffende Leistung durchdringen

---

[1]) Die Bedeutung eines vergleichenden „als“ ist hier für παρά gesichert durch das vorausgehende ἄλλον (anders Gl 1, 8 f.); cf παρά nach Komparativen Lc 3, 13; Hb 1, 4; 3, 3; 9, 23 etc. sowie ferner Lc 13, 2. 4; 18, 14; Hb 1, 9. Über das Geschlecht von θεμέλιος cf Blaß 29 und Deißmann, Bibelstudien 120.

muß, das klar zu machen hat nun Pl bisher ununterbrochen sich bemüht. Welches Licht fiele da plötzlich auf die Arbeit an sich und auf die Nachfolger in der Arbeit des Pl, wollte er hier mit einem Male Grundlegung in diesem christozentrischen Sinne für sich ausschließend beanspruchen und zugleich ein Arbeiten in diesem Sinn bloß für die Grundlegung fordern! Ist es überhaupt Menschenwerk, Jesus Christus in dem umfassenden Sinne, wie der ganz allgemein gehaltene v. 11 es sagt, zum Grunde zu legen? Ist es Menschenmacht, ihn so zu legen, daß er liegt? Nein, der Gegensatz zwischen einem etwaigen noch zu versuchenden *θεμέλιον θεῖναι* und der Tatsache, die in dem so überraschend und gewichtig eintretenden *κείμενον* benannt ist, wird erst klar, tief und wahr, wenn dort das, was Menschen versuchen wollen und tun können, hier das, was kraft göttlich stetiger und unzerstörbarer Wirkung der Fall ist, gemeint ist. Seine Aussage, wonach seine Tätigkeit in K das Fundament des gemeindlichen Bestandes gelegt habe, so daß andere nur noch weiterzubauen haben, erweitert und vertieft also Pl jetzt zu der allgemeinen, daß für allen Gottesbau, der in der Welt werden will, der Grund schon gelegt ist, dadurch nämlich, daß Gott Jesum Christum zum tragenden Fundament des ganzen Heilsbestandes und Heilswerkes gemacht hat. Nicht die Predigt von Christo oder eine Lehre von ihm, er selbst als der lebendige und allseitig wirksame ist der allem feindseligen Anschlag zerstörender Mächte entzogene und überlegene, in Ewigkeit nicht zu erschütternde Halt und Ausgangspunkt der ganzen Heilsökonomie Gottes.[1]) Dieser fundamentalen und fundamentierenden Gottestat gegenüber gibt es für Menschen, die am Gottesbau arbeiten wollen, keine Möglichkeit, einen anderen oder neuen Grund zu legen; alle ihre Tätigkeit wird also zum *ἐποικοδομεῖν*. So liegt denn in der Tat in 11 eine solche Vertiefung des Bildes vor, daß es durchaus erklärlich, ja notwendig wird, wie Pl schon in 10c sich den *ἐποικοδομοῦντες* subsumiert[2]) in dem Sinne, daß darunter alle auf die Bildung und Fortbildung christlicher Glaubensgemeinden gerichtete Arbeit zusammengefaßt ist. Pl bedurfte aber jenes großen und ernsten Gedankens, weil er gerade durch ihn die Verantwortlichkeit des Weiterbauens aufs ernsteste begründen konnte. Der Grund liegt, und welch ein fester, herrlicher!

---

[1]) Zum Bilde, das wohl auf Jes 28, 16 u. Ps 118, 22 zurückgeht, cf Rm 9, 33; Eph 2, 20f.; Lc 2, 34; Mt 21, 42; 1 Pt 2, 5f.

[2]) Ähnliche Verschiebungen bildlicher Ausdrücke, die gerade bei einem lebhaften und gedankenreichen Schriftsteller leicht genug sich einstellen, siehe in 1 Th 5, 6 u. 10; Eph 2, 19 u. 20. An obiger Stelle lockte überdies das Bild von selber, vom Grundlegen im zeitlichen zum Grundlegen im sachlichen Sinne fortzuschreiten und so zum tiefsten auf diesem Gebiete möglichen Gedanken vorzudringen.

[**3, 12** u. **13a**] Wenn aber einer auf den Grund fortbaut Gold, Silber, teures Steinwerk, Holz, Gras, Stoppeln, von einem jeden wird seine Leistung offenbar werden. Das *ἑκάστου* in 13a zeigt, daß *τις* in 12 nicht als einheitliches Subjekt zu der ganzen Reihe gezogen, sondern aus ihm je ein neues Subjekt zu den einzelnen Gliedern der Reihe entnommen sein will. Möglichkeiten, den Bau aufzuführen, gibt es also sehr verschiedene, solche, die durch edles Material die Harmonie mit dem über alles köstlichen Grunde bewahren, und solche, welche dem herrlich begonnenen Geringwertiges, Vergängliches, Nichtiges hinzufügen und also den Bau verunzieren. Worauf sind aber nun diese inneren Objektsakkusative, die im Bild die Stoffe, deren sich die Bauenden bedienen, zugleich aber auch die darnach gearteten Bestandteile des Baues bezeichnen, außerhalb des Bildes zu beziehen? Auf die Personen, welche durch die Tätigkeit des Einen oder Anderen für die Gemeinde gewonnen werden? Auf die mannigfaltigen Inhalte und Formen der Lehre, durch welche die verschiedenen Lehrer ihr Werk zu tun sich bemühen? Diese zwei Möglichkeiten stehen sich seit langem in der Geschichte der Auslegung gegenüber, so jedoch, daß die zweite das Übergewicht besitzt. Aus dem Bilde selbst läßt sich, wie schon angedeutet, keine Entscheidung gewinnen. Die erstere empfiehlt sich wegen des durch sie erreichten Zusammenschlusses der Vorstellung von 12 mit der in 11; in beiden Fällen sind dann Personen als tragende oder überhaupt als Glieder des Baues gemeint. (Orig: Hofmann.) Aber sie hat gegen sich, daß dann dem untauglichen Teil der Gemeinde Untergang im Feuer des Gerichts in Aussicht gestellt wird, dem aber, der ihn eingefügt hat, die Möglichkeit der Rettung bleibt (v. 15). Mag dies in Wirklichkeit möglich sein, so liegt es doch an dieser Stelle ganz fern, da ja das Bild und der Zusammenhang gerade die Verantwortlichkeit des Bauenden und dessen allein betonen. Der Widerspruch, daß es dem Verderber glimpflicher ergeht als dem Verderbten, fällt nun bei der Beziehung der Bilder auf die Lehrverschiedenheiten (Tertullian; Calvin) weg; aber ihr ist dies entgegen, daß der Gottesbau, um den es sich im ganzen handelt, doch nicht ein mehr oder weniger folgerichtig durchgeführtes Lehrgebäude, sondern ein reales Heilswerk ist, das Menschen mit einer Wahrheit und einem Leben umschließt.[1])

---

[1]) Die den alten Exegeten geläufige Beziehung auf die verschiedenen sittlichen Früchte, die im Gemeindeleben hervortreten (Orig., Chrysost.), ist zwar mit der falschen Annahme, als ob Pl schon hier den Übergang zu den in Kap. 5 zu behandelnden sittlichen Verirrungen vorbereite, beschwert, trägt aber mehr den lebendigen Realitäten Rechnung, aus denen sich der Gottesbau zusammensetzt. — Auf Lehre von „kalten Ceremonien" verweist schon Erasmus, auf die toten Werke Luther: „Will man einen Neben-

Hat also jede mögliche Erklärung zugleich etwas gegen sich, so dürfte erhellen, daß die parabolische Ausdrucksweise des Pl einer Ausdeutung in eine bloß einzelne Beziehung überhaupt widerstrebt. Dem erwähnten Doppelsinn der Akkusative entspricht es vielmehr am besten, wenn man sie als Bezeichnung jeder Art von Weiterbildung nimmt, welche dem Gottesbau auf dem gelegten Grunde durch irgend welche menschliche Tätigkeit widerfährt, dabei aber daran festhält, daß sie nicht hinsichtlich des Gebietes, sondern hinsichtlich ihres Gehalts allein in Betracht gezogen wird. Dieser Bau ist ja freilich ein Organismus von Personen, aber dies doch nur so, daß er von einem Organismus lebendiger Wahrheit und Erkenntnis durchwaltet, von einem Organismus sittlicher Potenzen und Verhaltungsweisen bestimmt wird. Weiterbauen kann man an ihm also nicht bloß so, daß man neue Glieder gewinnt, sondern auch so, daß man neue Erkenntnisse schafft, neue Bewegungen hervorruft, neue Maximen wirksam macht. Nach welcher Seite hin die Tätigkeit des Einzelnen sich richtet, das hängt nicht von ihm ab, darauf kommt auch für ihn nichts an. Für ihn ist allein dies wichtig, ob, was er so baut, seinem inneren Wesen nach Gold ist und Silber und Steinwerk oder Gras und Stoppeln und Holzzeug. Daß alle diese Stoffe zu Bauzwecken verwendet wurden, das konnte Pl teils an Palästen teils an Hütten reichlich beobachten. Indem das Bild aber mit der Möglichkeit ihrer Verwendung an einem und demselben Bau rechnet, entfernt es sich wohl von der Wirklichkeit, zeigt aber um so deutlicher den grotesken Widerspruch, dessen Hervorhebung dem Pl am Herzen liegt. Noch nach einer anderen Seite hin verhält es sich aber mit dem Gottesbau anders als mit den irdischen Bauten, die ihm zum Gleichnis dienen. An letzteren liegt — in der Regel — zu Tage, welche Stoffe verwendet sind; an ersterem dagegen entzieht sich der innere Gehalt der Arbeit dem Blicke, freilich nicht für immer. Nicht als ob Pl jenes betonen wollte; ihm liegt der Nachdruck vielmehr auf der Unvermeidlichkeit des Offenbarwerdens. Indem er aber dies hervorhebt, gibt er doch zugleich zu verstehen, daß vorderhand noch Täuschungen möglich sind und daß ein bestimmtes, abschließendes Urteil erst die Zukunft bringt. Diese Zukunft läßt aber dann nichts und niemandes Leistung im Dunkeln. [**3, 13 b**] Denn der Tag wird es ans Licht bringen, weil es dann in Feuer enthüllt wird und eines jeden Werk — das Feuer es erproben wird, welcher Art es ist. Als Objekt zu δηλώσει ergänzt sich von selber *ἑκάστου*

---

bau machen durch Werke, so ist nichts denn Stoppelgebäu, welches das Feuer verzehrt.“ (Luthers Erklärung der hl Schrift, zusammengestellt von Müller V, 633.)

τὸ ἔργον aus 13a. Dieses und nicht ἡ ἡμέρα wird aber auch als Subjekt zu ἀποκαλύπτεται zu nehmen sein; im letzteren Falle wäre ja die Ausdrucksweise (ἡμέρα ἀποκαλύπτεται statt ἔρχεται, cf 1 Th 5, 2; 2 Th 2, 2; Gl 4, 4; auch Eph 5, 6; Kol 3, 6; 1 Th 1, 10) ebenso seltsam, wie sie im ersteren der Verwandtschaft der drei Verbalbegriffe δηλοῦν, ἀποκαλύπτειν, δοκιμάζειν entspricht. Die sachliche Zusammengehörigkeit von ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται und ἑκάστου τὸ ἔργον . . . τὸ πῦρ . . . δοκιμάσει macht es ferner wahrscheinlich, daß auch δοκιμάσει dem ὅτι unterzuordnen ist. Daß „der Tag“ dann dieses alles enthüllende und erprobende Feuer bringt, ergibt sich als die dem Verhältnis des Haupt- und Nebensatzes vorausliegende Vorstellung dann von selber. Das Feuer, das der Ap meint, ermöglicht aber die endgiltige Entscheidung über das, was von menschlicher Arbeit Lohn empfängt. Damit sind Vorstellungen ausgesprochen, welche sich mit dem Endgerichte unabtrennbar verknüpfen (cf 4, 5; Rm 2, 16). Der Tag, von welchem Pl das erwartet, ist also nicht die Zeit überhaupt (ein Gedanke, der auch sachlich dem Pl ganz ferne liegt), auch nicht die Zeit des Sterbens oder einer zwar besonderen, jedoch nicht endgerichtlichen Anfechtung, sondern der Tag des Gerichts. Dieser allein konnte auch unmißverständlich mit dem ganz allgemeinen ἡ ἡμέρα bezeichnet werden (1 Th 5, 4; Hb 10, 25; cf I, 1, 8 u. 4, 3; cf auch Zahn, Mt 313, 232): steht er doch als der in ernster Furcht und doch in freudiger Sehnsucht erhoffte große Tag der Entscheidung und des Sieges dem Pl allezeit unmittelbar, ja in greifbarer Nähe vor Augen (Rm 2, 5; 2, 16; I, 1, 8; II, 1, 14; Phl 1, 6. 10; 1 Th 5, 2; 2 Th 2, 2). Das Feuer aber ist Bild des alles durchdringenden, allen Schein zerstörenden, das wahre Wesen der Dinge enthüllenden Gerichtsernstes Gottes, wie er an jenem Tage sein Werk tun wird.[1]) Darum also ist vorderhand auch kein abschließendes Urteil möglich, weil jetzt das Feuer noch nicht brennt, in welchem sich der Wert der Dinge ausweist. Gerade die umständliche oder breite Redeweise, deren Pl im Nebensatz sich bedient, zeigt aber, daß er dies betonen wollte: der Tag erst, er aber auch gewiß macht alles offenbar; denn (ὅτι) er zieht es in einen Gerichts-Feuerbrand hinein. In diesem wird

---

[1]) In diesem Sinne ist die bildliche Verwendung des Begriffs ziemlich singulär; sie berührt sich aber immerhin mit jenen Stellen, in welchen Feuer als Bild einer den Menschen erprobenden Anfechtung gebraucht ist (1 Pt 1, 7; Sirach 2, 5; Hiob 20, 26; Ez 15, 7; Sach 13, 9), sowie andrerseits mit jenen, wo es zum Bilde des durch das Gericht verhängten Verderbens wird (Mt 3, 12; 25, 41). Am nächsten kommt der oben vorliegenden Verwendung 2 Th 1, 8; Hb 12, 29; 5 Mo 4, 24; Ml 3, 2. Cf (Edwards) ferner Didache 16: ἥξει ἡ κτίσις τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας. Wettsteins Vermutung, das Bild sei dem Ap durch Erinnerung an den Brand von K entstanden, ist angesichts jener Parallelen überflüssig.

sich ergeben, d. h. durch Gottes Urteil festgestellt, durch die das ewige Los der Einzelnen bestimmende Proklamation verkündigt [1]) und so für alle, auch für den unmittelbar Beteiligten erst wirklich offenbar werden, was von allen Werken für den Gottesbau irgendwie — sei es nach der subjektiven Seite der Personen oder nach der objektiven der Heilsgüter — wirklich wertvoll und dem kostbaren Grunde gemäß, bildlich gesprochen, was feuerbeständig ist und was nicht. Scheinbar große Leistungen können da als hinfällig, scheinbar geringes Tun als dauernd fruchtbar sich erweisen (cf auch Mt 7, 21 ff. u. 25, 34 ff., wo freilich von dem Wirken der Jünger insgemein die Rede ist, und ein noch schärferer Gegensatz als hier vorliegt). Darnach wird dann auch der Lohn sich gestalten. [**3, 14 f.**] Wird jemandes Werk, das er darauf baute, bleiben, so wird er Lohn empfangen; wird jemandes Werk verbrennen, so wird er Schaden leiden, er für seine Person aber wird gerettet werden, so jedoch wie durch Feuer hindurch. Daß jenen Lohn für alles, was in der Feuerprobe des göttlichen Prüfens und Richtens sich behauptet, die Gnade gewährt, sollte schon angesichts von v. 10 nicht bezweifelt werden. Darin aber sieht Pl die Gnade Gottes sich vollenden, daß sie dereinst das in ihrer Kraft willig und treu (4, 2) Getane mit besonderem Lohne krönt, [2]) wobei er es getrost der Gnade überlassen kann, wie sie diesen bestimmen wird. Freude genug schafft es ja etwa schon, wenn die Gnade Gottes zur Erinnerung an die irdische Arbeit hiezu die Gewißheit gewährt, damit etwas für die Ewigkeit Dauerndes zu wirken vermocht zu haben! Umgekehrt zieht folgerichtig ein Wirken, das im Gerichte Gottes nicht besteht, zwar keineswegs notwendig Verderben nach sich. Wohl aber geht es in diesem Falle nicht ohne ein *ζημιοῦσθαι*, d. h. da an Bestrafung im Sinne ewigen Verderbens um des folgenden *σωθήσεται* willen nicht gedacht werden kann, nicht ohne ein Erleiden von Verlusten ab (Phl 3, 8; Mt 16, 26; Lc 9, 25); sie bestehen nicht weniger in der schmerz-

[1]) Cf Nösgen, Geschichte der ntl Offenbarung II, 383.

[2]) Daß das Reich Gottes in seiner für alle gleichen Heilsgabe doch Raum für individuelle Ausgestaltung des Heilsbesitzes und verschiedene Stellung in der Heilsgemeinde hat, das sagten schon bekannte Worte Jesu deutlich genug (Mt 10, 40 ff.; 19, 28 f.; 5, 12. 46). Demgemäß konnte denn auch die apostolische Verkündigung — ganz abgesehen von der Möglichkeit, das Heil überhaupt unter dem Gesichtspunkte eines Lohnes für heilsgemäßes Verhalten zu betrachten Hb 11, 6; 10, 35 — den Gedanken eines besonderen Lohnes für besondere Dienste entwickeln, mag nun dieser Lohn in dem bleibenden Erfolg, der dem Wirken verliehen wird (Jo 4, 36) oder in besonderem Herrlichkeitsglanze (Apoc 4, 4 cf Dan 12, 3; Apoc 11, 18; I, 9, 17; 2 Jo 8) bestehen.

lichen Erkenntnis verlorener Bemühungen [1]) wie etwa in der Enttäuschung, gehofften Lohn nicht zu finden, ja auch in der Erfahrung davon, daß man, indem das Werk untergeht, die Rettung auch der eignen Person doch nur mit Mühe und Not erlangte. Dies nämlich besagt das ὡς διὰ πυρός. Man braucht das Bild nicht zu pressen, als ob Pl den Bauenden in dem Hause sich anwesend denke, während es vom Prüfungsfeuer ergriffen wird, und also so das ὡς διὰ πυρός zu erklären wäre: da wäre das οὕτως ὡς, welches ausdrücklich eine Vergleichung einführt, überflüssig und der Zusammenhang gäbe auch gar kein Recht, sich bloß den im Hause anwesend vorzustellen, der Holz und Strohwerk aufgebaut hat. (Wem in Wirklichkeit der durch jene Arbeiten entstehende Gottesbau zur Wohnung bestimmt ist, das zeigt der Übergang von dem Bilde eines Gottesbaues überhaupt zum Bild eines Gottestempels in 3, 16.) Aus atl Grundlagen [2]) erklärt sich vielmehr jener Ausdruck durchaus genügend als eine durch das vorausgehende Bild nahegelegte, gleichwohl aber in sich selbständige Vergleichung, die eine unter höchster Gefahr für den zu Rettenden vollzogene Rettung beschreibt. [3])

Daß Pl selber noch diese Rettung nicht etwa nur für möglich erklärt, sondern sie bestimmt erwartet, hat freilich etwas Auffallendes an sich. Es erklärt sich aber daraus, daß er es bis hieher mit dem Unterschied solcher zu tun hatte, die zwar sehr verschiedener Weise bauen, aber immerhin auf dem von Gott gelegten Grund bauen (3, 12), also für sich und für ihr Werk an der Beziehung zu Jesus Christus festhalten, an welcher das Heil liegt.

---

[1]) Ambros.: semper eum erubescere necesse est, qui se videt falsum defendisse pro vero.

[2]) Sach 3, 2 droht dem vor Gott stehenden Priester eine Anklage Satans; bevor aber dieser beginnen kann, gebietet Gott ihm Schweigen und sagt von dem Priester: הֲלוֹא זֶה אוּד מֻצָּל מֵאֵשׁ = LXX ὡς δαλὸς ἐξεσπασμένος ἐκ πυρός. Cf Amos 4, 11. — Ganz entgegengesetzt dachten die Exegeten der alten Kirche gerne vielmehr an eine Bewahrung oder dauernde Aufbewahrung im ewigen Feuer. σωθήσεται sollte dann als Euphemismus (Chrysost.) erträglich gemacht werden. Cf Jud 23. — Eher als die oben abgelehnte Ausdeutung des Bildes könnte man aus dem Zusammenhang von 3, 13ff. mit 3, 16 die Anschauung ableiten, daß Gott, indem er sich in dem für ihn zugerüsteten Bau zur Wohnung niederläßt und ihn dadurch endgiltig zu seinem Tempel macht, mit dem verzehrenden Feuer seiner Heiligkeit alles zerstört, was den Tempel seiner unwürdig macht.

[3]) 3, 3—15 gilt der katholischen Kirche als wichtiger ntl Beleg für die Lehre vom Fegfeuer. Cf Bellarmin, De purgatorio I, V (De controversiis christ. fidei II, 712ff.). War einmal die Vorstellung eines Läuterungsfeuers erwacht, so konnte sie freilich an unserer Stelle kaum vorübergehen. Augustin verwertet sie denn auch in diesem Sinne (Enchir. ad Laur. 67; De civ. Dei 20, 18); viel massiver Gregor (Dial. 4, 39). Aber nur Mißverstand konnte sie dann wirklich im Sinne jener Vorstellung deuten. Das Feuer ist ja nicht eine Flamme züchtigender Läuterung, sondern richterlicher Erprobung.

Nicht Bosheit, sondern Ungeschicklichkeit ist es, was ihre verkehrte Bauweise hervorruft.[1]) Schmal und fein ist freilich die Grenze, wo verkehrtes Aufbauen aufhört und Verderben des Baus anfängt. Den beiden bisher besprochenen Möglichkeiten fügt Pl eben deshalb jetzt eine dritte in diesem Sinne hinzu. Wir verbinden also 16—17 mit dem Vorhergehenden zu einem Ganzen und lehnen es ab, mit ihm einen neuen Abschnitt zu beginnen. [**3, 16 f.**] Das Asyndeton am Anfang von 16 verwehrt das durchaus nicht. Denn es erklärt sich daraus, daß Pl noch einmal auf den leitenden Gedanken in 3. 9 zurückgreift, von dem die bisherige Erörterung ausgegangen war. Gerade diese enge Verwandtschaft zwischen dem Gedanken von 3, 9 und dem von 3, 16 zeigt vielmehr, daß Pl sich noch auf dem vorhin eingeschlagenen Wege bewegt. Das geht aber nicht minder auch aus dem formalen und sachlichen Parallelismus zwischen 3, 12 u. 17 hervor. Allerdings hätte Pl auch ohne die Wiederaufnahme des Grundgedankens 17 mit scharf gegensätzlicher Wendung unmittelbar an 15 anschließen können. Wenn er anders verfährt, so tut er es, weil er jetzt einen Fall ins Auge faßt, bei welchem jener leitende Gedanke den vollsten Ernst der in ihm gelegenen Konsequenzen entfaltet; indem jener also wiederholt wird, werden diese um so unumstößlicher erscheinen.[2]) Der gleichen Empfindung entspringt es, daß Pl hier mit dem *οὐκ οἴδατε* die Leser persönlich apostrophiert; sie sollen sich selber sagen, daß das Äußerste, was Pl ins Auge fassen will, mit einer ihnen unverlierbar gewissen Tatsache (cf 5, 6; 6, 2. 9. 15. 16. 19; 9, 13. 24) unmittelbar gegeben ist, sollen daneben aber auch aus dieser Tatsache die rechten Folgerungen für sich selber ziehen. Schließlich ist auch die Art, wie jener Gedanke aus 9 wiederaufgenommen wird, geeignet, einen besonders tiefen Eindruck zu erzielen: [**3, 16**] W i s s e t  i h r  n i c h t ,  d a ß  i h r  e i n  G o t t e s t e m p e l  s e i d  u n d  d e r  G e i s t  G o t t e s  w o h n e t  i n  e u c h ? Also nicht bloß ein Gottesbau überhaupt, sondern Gottes Tempel — eine unverkennbare Steigerung liegt darin. Denn das zeichnet den Tempel vor allen Bauten aus, daß er nicht bloß Gott gehört, sondern Gott in ihm wohnt. So kannte Israel zwar viele Schulen, aber nur einen Tempel, das Haus Gottes im eigentlichsten, wenn gleich atl begrenzten Sinn (Mt 12, 4; 23, 21). Auf ntl Boden lag die Übertragung des Begriffs auf die durch Gottes Gnadengegenwart durchwaltete Gemeinde nahe genug (Jo 2, 19; II, 6, 16; Eph 2, 19 ff.; Hb 3, 6; 1 Pt 2, 5; cf aber schon Num 12, 7;

[1]) C a l v i n ist entschlossen genug, dabei auf Männer wie Cyprian, Ambrosius, Augustin, Gregor, Bernhard zu exemplifizieren.

[2]) Den Vers zu streichen, um den Parallelismus zwischen 14 f. u. 17 recht schulmäßig zu machen, wie M i c h e l s e n (Theol. Tijdschrift 1876, 80) forderte, ist also überflüssig und verkehrt.

Lev 26, 11 f.; Jer 12, 7). Der Singular *ναός* zeigt, daß die Gemeinde als ein Ganzes hier Tempel Gottes genannt wird; eine Reflexion darüber, ob die Mehrzahl von Gemeinden auch eine Mehrzahl von solchen Tempeln bedeute, liegt dabei gänzlich fern, umsomehr, als das, was jene Summe von Menschen zu einem Tempel Gottes macht, eine geistliche Realität ist, die auf keinen einzelnen Ort sich beschränkt. Wo der Geist Gottes Menschen durchwaltet, da ist Gott gegenwärtig, da ist sein Tempel. Denn der Geist Gottes ist das Prinzip und Organ seiner schöpferisch belebenden, insonderheit aber seiner soteriologisch erneuernden, reale Lebensgemeinschaft stiftenden Wirksamkeit und Gegenwart (Jo 14, 23 ff.). Daß Pl dies so zuversichtlich von den K aussagt, kann nach 3, 1 ff. gerade so überraschen, wie auf den ersten Blick 1, 5 nicht wohl mit 3, 1 ff. zusammenzugehen scheint (cf S. 50 u. 149). Man sieht aber daraus aufs neue, daß Pl zwischen dem subjektiven und dem objektiven Stand der Dinge [1]) wohl unterscheidet. Mag die kor. Gemeinde viel Schäden an sich haben und selbst Fleischeswesen hegen, ein Tempel Gottes hört sie deshalb doch nicht auf zu sein, solange nur Gott mit seinem lebendig machenden, Christum zueignenden und verklärenden Geiste in ihr gegenwärtig zu sein sich herbeiläßt. Gott baut sich seine Tempel selber. Nicht was Menschen sind, sondern was Gott an ihnen tut, macht sie zu einem Gottestempel. Indem Pl das so freudig hervorhebt, mußte es dem Leser um so gewisser werden, wenn er nun mit überraschender, darum auch asyndetisch eingeführter Wendung die letzte Konsequenz zieht: [**3, 17**] W e n n j e m a n d d e n T e m p e l G o t t e s v e r d i r b t, v e r d e r b e n w i r d d e n G o t t; d e n n d e r T e m p e l G o t t e s i s t h e i l i g, w e l c h e r l e i i h r s e i d. Das schließende Relativsätzchen zeigt, daß Pl Wert darauf legt, den Lesern nachdrücklich zu Gemüte zu führen, daß sie es sind, welchen jene Prädizierung und die ihr entsprechende Regel gilt. Mithin muß die letztere selbst nicht in ausschließender Beziehung auf sie, sondern abgesehen davon in einer jeden derartigen Fall umfassenden Allgemeinheit gemeint sein. Es zeigt sich also aufs neue, daß Pl hier ganz objektiv und gleichsam theoretisch die durch die gebrauchten Bilder nahegelegten Möglichkeiten erörtert, ein Sachverhalt, welcher die innere Zusammengehörigkeit von 3, 16 mit 3, 10 ff. aufs neue bestätigt. Die Regel selber aber leuchtet jedem von der Erhabenheit und Unverletzlichkeit, d. h. von der Herrlichkeit Gottes durchdrungenen Leser von selber ein.

Das unter loser Attraktion des Numerus des Prädikats an das

---

[1]) So dürfte der Unterschied zwischen beiden Aussagen richtiger getroffen sein, als wenn C l e m e n (Einheitlichkeit der p Briefe S. 27) an den Gegensatz besonderer Geistesgaben und eines religiössittlichen Lebensprinzips denkt; denn von ersteren ist in 3, 1 ff. nicht die Rede.

Subjekt — man sieht nicht deutlich, ob formell an *ναός* oder an *ἅγιος* angefügte Schlußsätzchen, es ist aber sachlich auch gleichgiltig — führt zur Anwendung der nun geschehenen Erörterung auf die speziellen Verhältnisse der kor. Gemeinde hinüber. An diesem Punkte stellt sich daher die Frage nach dem Zwecke und Stimmungsgehalt des besprochenen Abschnittes ein. Ein Blick auf 18 ff. zeigt, daß der in 10—17 herrschende Grundgedanke vom Gottesbau und Gottestempel nach 17 nicht weiter ausgebaut wird. Daß die exegetische Tradition trotzdem immer wieder 16 f. mit 18 ff. und nicht, wie schon oben gefordert und begründet, mit 10 ff. verbindet, erweist sich auch daran als schwer begreiflich. Um so begreiflicher ist es aber in diesem Falle, daß die Frage, an welche Adresse denn 10—15 und im Gegensatze dazu nun 16 f. sich wende, immer Schwierigkeiten bereitet hat. Faßt man die Gesamtlage ins Auge, so ist man in der Tat, nachdem Pl bisher die Parteiungen doch nicht als grundstürzende Verirrungen behandelt hat, nun, wenn man ihn mit schärfster Drohung gegen einen bestimmten Gegner am Anfang einer neuen Auseinandersetzung hervorbrechen läßt, in Verlegenheit, wer denn das sein soll. Der Zusammenhang sowohl wie die Gesamtauffassung scheint damit so sehr unterbrochen zu sein, daß die Neigung, durch radikale Streichungen zu helfen (Bruins, Michelsen, [Clemen]), erklärlich wird. Ganz anders gestaltet sich die Sache, wenn man 16 f. als den Ausgang der mit 3, 10 begonnenen Darlegung betrachtet. Eine Dreiheit von Möglichkeiten, wie man sich dem Gottesbau gegenüber, der auch die kor. Gemeinde ist, verhalten kann, reiht Pl aneinander und entwickelt die Regeln über den jenen Möglichkeiten folgenden letzten Ausgang: auf dem Grunde (kurzgesagt) stilgemäß bauen, auf ihm stillos arbeiten, den Bau verderben — Lohn empfangen, unter Schmerzen gerade noch gerettet werden, verderben. Überall ist es aber die Zukunft, die diesen Ausgang bringt, und überall ist er darin begründet, daß Gott der Eigentümer des Baues ist, der so verschieden behandelt wird. So ist der Aufbau des Ganzen klar, weil eine innere Notwendigkeit. Was will aber Pl damit? Schon oben (S. 164) wurde darauf hingewiesen, wie Pl sich einer abstrakten, der Spitze auf einzelne Persönlichkeiten entbehrenden Ausdrucksweise bedient. Auch in 16 f. wird diese merkbar festgehalten. Es ist, als ob Pl mit ganz ruhiger Logik die verschiedenen Fälle entwickle, die sich aus dem zu Grunde liegenden Begriffe herleiten lassen. Sie gelten nicht etwa nur dem und jenem von ihm zu Befehdenden, sie gelten auch ihm selbst, weil allen insgemein, die irgend an Gottes Bau arbeiten. Von dem Verhältnis, in welchem er und Apollos hinsichtlich ihrer kor. Arbeit zueinander standen, war Pl ausgegangen und hatte dies von dem Gedanken aus gewertet, daß sie Gehilfen

Gottes an einem Bau Gottes seien (3, 5—9). Um die rechte Wertung dieses und ähnlicher Verhältnisse seitens der Gemeinde handelt es sich in 3, 18 ff. Nun bereitet Pl von jener Betrachtung aus diese Anwendung vor, indem er darlegt, welche möglichen Fälle in der Gestaltung des Verhältnisses von Lehrern und Führern zu einer Gemeinde eintreten können, und indem er zeigt, daß und wie jedesmal Gott in der Zukunft darüber urteilen wird. Pl objektiviert und verallgemeinert also; nicht mit dem Blick auf bestimmte Personen, sondern weil die Sache es so an die Hand gibt, entwickelt er jene Eventualitäten. Mag sein, daß er selbst insofern schlecht dabei wegkommt, als er mit der Möglichkeit rechnen läßt, daß, wie jemand andres, so auch ihn der zweite, vielleicht sogar der dritte Fall treffen wird. Er tut das aber in ganz abstrakter Weise; denn es kommt ihm nur darauf an, die innere und heilige Regelmäßigkeit des zukünftigen göttlichen Urteils über alles, was an Gottes Bau geschehen mag, zu entfalten. Was seine Seele lebhaft bewegt hat und noch bewegt, er hält es selbst einstweilen im Bann, um die ruhige Stimme der unerschütterlichen göttlichen Ordnung zuerst erklingen zu lassen: der Grund ist Christus; je nachdem die Arbeit diesem gemäß ist, darnach allein und darnach gewiß erfolgt Gottes Vergeltung.

b. Darum kein Menschenruhm (3, 18—23). Jetzt folgt die durch das Schlußsätzchen von 17 schon angebahnte paränetische Verwertung der Darlegung (3, 18—4, 6). Überblickt man den ersten Abschnitt derselben (3, 18—23), so scheint der freilich nicht nur wenig Zusammenhang mit dem Vorausgehenden zu haben, sondern auch in sich selber auseinanderzufallen; denn der Mahnung zum Bruch mit irreführender Weisheit folgt, trotz des folgenden ὥστε ganz unvermittelt, die völlig andre, nicht mit Menschen zu prahlen. Falls man nun dem Pl nicht wirklich zusammenhangslose Gedankenfolge zutrauen will, so müssen beide Neigungen, sofern sie auch auseinanderzuliegen scheinen, in Wirklichkeit doch miteinander sich verknüpft haben. Das kann nur so geschehen sein, daß die eine Neigung sich hinter der andern verbarg und mit ihr deckte. Damit bestätigt sich also von vornherein, was schon früher aus einem ähnlichen scheinbar unvermittelten Nebeneinander namentlich in Kap. 1 (cf S. 84 u. 150) in bezug auf den geschichtlichen Hintergrund des Briefes gefolgert werden mußte. Erweist sich damit die neue Aussagenreihe durchaus als innerlich zu dem Ganzen der die ersten Kap. füllenden Auseinandersetzung gehörig, so hebt sie sich von dem unmittelbar vorhergehenden Abschnitt dadurch ab, daß sie sich warnend an eine bestimmte Adresse wendet: μηδείς in 18 meint nicht mehr, wie ἕκαστος in 10 b, nicht näher zu bezeichnende Autoritäten der Gemeinde, sondern ihre Glieder überhaupt, diese aber bestimmt,

nicht im Sinne einer bloßen theoretischen Möglichkeit, sondern im Hinblick auf eine unbestreitbare Wirklichkeit.[1]) Jeder Versuch, das *εἴ τις* in 18 als eine Parallele zu dem *εἴ τις* in 17 zu nehmen und so — entgegen dem oben dargelegten Zusammenhang, — beide Aussagen eng zu verbinden, ist ausgeschlossen; denn v. 18 bekäme dadurch gegenüber dem starken, erschütternden *εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει* in 17 den Stempel einer äußerst matten Nachholung; damit wäre aber auch der tiefe Eindruck, auf den 17 angelegt ist, zerstört. Außerhalb seiner Stellung im ganzen könnte freilich 18 zur Not auch als eine Warnung an ungeschickte Lehrer (und dann natürlich an Apollos) verstanden werden. Aber es hat sich ja schon früher gezeigt (cf S. 152 ff.), daß die Warnungen vor der Weisheit dieser Welt nicht durch das Verfahren des Apollos, sondern durch eine in der Gemeinde selber hervortretende Tendenz solch verkehrter Richtung hervorgerufen sind. Nur so ganz direkt war das bisher nicht ausgesprochen. Das geschieht aber jetzt: [3, 18] Niemand betrüge sich selbst. Meint[2]) einer ein Weiser zu sein unter euch im Bereiche dieser Welt, der soll ein Tor werden, damit er ein Weiser werde. Die Selbsttäuschung, vor der Pl 18a warnt, liegt nach 18b darin, daß man etwas für Weisheit hält, was doch nur verkehrte Weisheit und also Torheit ist. Wäre nun der Sinn der, daß man jener Täuschung nicht in bezug auf andere, nämlich auf Lehrer unterliegen solle, die etwa mit dem Prunk weltlicher Weisheit auftreten, so müßte in 18b gefordert sein, nicht daß der Betreffende töricht werde, sondern daß man ihn für töricht erkenne. Da es aber *μωρὸς γενέσθω* heißt, so folgt, daß *τις* als Subjekt von 18b den gleichen und umfassenden Umfang hat, wie das Subjekt von 18a.[3]) Das *ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ* sagt, auf welchem Gebiete die Weisheit gelegen ist, deren Besitz zu dem stolzen Wahn verleitet, ein Weiser zu sein; sachlich deckt sich also der Ausdruck mit der in 2, 6 erwähnten *σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου* (1, 17. 19 f.).[4]) Zu einem

[1]) Das legt schon das Verhältnis von 18 zu dem sicherlich in diesem generellen Sinne zu verstehenden *μηδείς* in 21 sowie zu dem gleichgearteten *ἄνθρωπος* in 4, 1 nahe.

[2]) *δοκεῖ* = sibi videtur. Cf Zahn, Mt 134, 43. Bengel macht auf den häufigen Gebrauch von *δοκῶ* in diesem Sinne gerade in I aufmerksam (7, 40; 8, 2; 10, 12; 14, 37) und bemerkt treffend: saepe hanc vim habet, ut res ipsa non negetur, sed hominis rem illam habentis existimatio de se ipso, vel iusta vel inflata, connotetur.

[3]) Auf Lehrautoritäten könnte man darum *τις* nur beziehen, wenn auch *μηδείς* in 18a auf solche geht. Letzteres wäre dann sogar unausweichlich, wenn man in 18a statt *ἑαυτόν* (mit altlateinischen Zeugen) *ὑμᾶς* lesen müßte. Aber außer dem schon oben angezogenen wirklichen Sachverhalt spricht dagegen auch das innere Verhältnis zwischen 18 u. 21.

[4]) Genau genommen sind in dem Vordersatz zwei Gedanken in eins gezogen: Wenn einer sich einbildet (sich etwas darauf einbildet), ein Weiser

verhängnisvollen Selbstbetrug wird das aber nicht bloß deshalb, weil es mit falschem Dünkel erfüllt, sondern deshalb, weil jene Weisheit dieser Welt zu einer Verkürzung und Vernichtung dessen führt, woran eigentlich alles Heil und alle Wahrheit hängt, des Kreuzes Christi (1, 17). Darum kann man jenem Selbstbetrug auch nicht dadurch entgehen, daß man etwa die Ergänzungsbedürftigkeit solcher Weisheit anerkennt, sondern nur dadurch, daß man sie wegwirft, [1]) so daß man überhaupt keine Weisheit mehr besitzt, und also ein Tor ist. Aber man braucht das nicht zu bleiben. Denn gerade durch solche Absage an die Weisheit der Welt kommt man in die innere Verfassung, in welcher man Christus sich aneignen, in welcher man aus dem gläubig angeeigneten Christus den Inbegriff der göttlichen, also wahren Weisheit gewinnen kann (1, 24. 27. 30; 2, 7 ff.). Bei der Verwandtschaft, welche zwischen 3, 13—20 und den entsprechenden Ausführungen von Kap. 1 u. 2 besteht, mußte auch diese positive Seite der Sache jedem aufmerksamen Leser wieder vor die Seele treten, sie bildet ja die innere Voraussetzung des Oxymorons in 18. Betonen will aber Pl an unserer Stelle nicht sie, sondern die negative; sie spricht er in 19 eigens aus, sie erhärtet er, wie in 1, 19 f., in 20 mit der Autorität des Wortes Gottes: **[3, 19 f.]** Denn die Weisheit dieser Welt ist Torheit bei [2]) Gott. Geschrieben steht ja: „Er, der die Weisen in ihrer Verschmitztheit erhascht“ und anderwärts: „der Herr kennt die Gedanken der Weisen, daß sie eitel sind.“ [3]) Wenngleich in

---

zu sein, diese Weisheit aber auf dem Gebiete dieser Welt gelegen ist, (so daß, was er für Weisheit hält, wirklich nur eingebildete Weisheit ist) usw. Man könnte dieser Verwicklung dadurch entgehen, daß man (mit Hofmann, Meyer-Heinr.) *ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ* zum Hauptsatz zöge. Aber der Vordersatz würde dann zweideutig und die nachdrucksvolle Stellung von *μωρός* am Anfang des Nachsatzes ginge verloren; auch müßte in diesem Falle das *σοφός* des Finalsatzes wohl ebenfalls eine nähere Bestimmung erhalten. Vollends dem *ἐν ὑμῖν* einen Gegensatz zu *ἐν τῷ αἰ. τ.* aufzuprägen (weise in der Gemeinde = weise in überweltlicher Weisheit), das ist dieser schlichten Ortsbestimmung gegenüber ganz untunlich.

[1]) Calvin: Hoc enim est stultescere in hoc, dum malumus Deo cedere atque amplecti cum timore et reverentia, quicquid docet, quam sequi, quod nobis probabile visum fuerit.

[2]) *παρά* c. Dat. = nach dem Urteile jemands. Rm 12, 16; AG 26, 8.

[3]) Das erste Wort stammt aus Hiob 5, 13a: לֹכֵד חֲכָמִים בְּעָרְמָם (LXX: *ὁ καταλαμβάνων σοφοὺς ἐν τῇ φρονήσει (αὐτῶν* Cod. Alex.); Pl schließt sich enger als LXX an den Urtext an (ob durch direkte Übersetzung oder in folge Benutzung einer andern Übertragung? Cf Hühn, Alttest. Citate 169). Die Stelle schildert die Überlegenheit Gottes über die Welt, insonderheit über die verschmitzte Klugheit der Welt, die er zur Erfolglosigkeit verurteilt und insofern in ihrer eigenen List fängt. Daß die Weisheit der Welt, die dort in törichten Unternehmungen, hier in törichten Anschauungen sich geltend machen mag, vor Gott nichts gilt, ist damit

dem ersten der beiden Citate ein Gegensatz nicht bloß des göttlichen Urteils, sondern des göttlichen Handelns gegen die falsche Menschenweisheit ausgesagt wird, so geht doch auch seine Beweiskraft nicht etwa über 19 zurück auf 17 (Hofmann); das verwehrt schon der Parallelismus, in welchem 19 b mit 20 wie hinsichtlich seines Inhalts, so hinsichtlich seiner Stellung im Zusammenhang verbunden ist. Das ist ferner deshalb unmöglich, weil sowohl die Verfehlung als das Gericht in v. 17 ein viel schwereres ist als v. 19; im Tempel Gottes mit menschlicher Weisheit sich zu tun machen, das heißt etwa Stoppeln und Stroh zu seinem Schmuck verwenden, es heißt aber noch nicht ihn verderben; ebenso ist von Gott verderbt werden etwas ganz andres als der Nichtigkeit des eigenen Denkens überführt werden. Denn jenes bedeutet das einzige wirkliche Verderben, das es gibt, dies aber auch in seiner ganzen schaurigen Tiefe; dieses aber schließt Rettung nicht aus, ja ist schon ein Weg zur Rettung. Auch von 19 b aus ergibt sich also kein unmittelbarer Zusammenhang von 18 ff. mit 16 f., so daß die oben vorgetragene Gliederung hier aufs neue sich bewährt. Die beiden Citate erhärten vielmehr gleicherweise die Aussage von 19 und bekräftigen damit die Forderung von 18.

Aber was will diese Forderung in diesem Zusammenhange, wo vorher von dem Verhältnis der Lehrer zur Gemeinde Gottes die Rede gewesen ist? Dahin hatte sich das eitle und selbstgefällige Liebäugeln mit weltlicher Weisheit, das in K zu Tage trat, verstiegen, daß es mit den Personen der Lehrer und vermeintlichen Gegensätzen unter denselben operierte, um damit eigene Verkehrtheit zu decken. Jetzt handelt es sich darum, an diesem, mehrere Tendenzen zugleich in sich vereinigenden Endpunkt, die Dinge zurecht zu rücken. Mit jenem törichten Spiel mit den Lehrern muß gebrochen werden. Darum wird zuerst an der Stellung, welche der, dessen Urteil alles schließlich entscheidet, den Arbeitern an seinem Bau zuweist, gezeigt, daß lediglich die wirkliche Leistung in Betracht kommt. Soll diese höchste Norm auch von den Menschen angenommen werden, dann muß zuerst mit der falschen Schätzung menschlicher Weisheit gebrochen werden, welche die eigentliche Ursache irreführender Wertung auch der Lehrer ist, indem sie an Nebenumstände und Zufälligkeiten sich zu hängen verleitet. Weil die letztere also nur eine Folge der Selbsttäuschung ist, welche man in K mit dem falschen Weisheitdünkel sich antat, darum beginnt der Abschnitt, welcher die Gemeinde anleitet, ihre Stellung

deutlich genug gesagt. Die zweite Stelle stammt aus Ps 94, 11: יהוה יֹדֵעַ מַחְשְׁבוֹת אָדָם כִּי הֵמָּה הָבֶל (LXX: *κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν ἀνθρώπων ὅτι εἰσὶν μάταιοι*). Pl setzt — dem Wortlaut, aber nicht dem Sinne entgegen — direkt *τῶν σοφῶν* ein. כִּי bzw. *ὅτι* führen einen Deklarativsatz ein, dessen Subjekt als Objekt in den Hauptsatz gezogen ist.

zu ihren Lehrern nach göttlicher Regel zu ordnen, mit der Forderung: *Μηδεὶς ἑαυτὸν ἐξαπατάτω* etc.

[**3, 21 f.**] Das *ὥστε* an der Spitze von 21 [1]) bewährt denn auch diesen Zusammenhang. Weil Gott die Weisheit verwirft, muß man sie und folgerichtig damit auch jenes Rühmen von Menschen aufgeben. Daher rühme sich niemand über Menschen. Denn alles ist euer, sei es Paulus oder Apollos oder Kephas, sei es Welt oder Leben oder Tod, sei es Gegenwärtiges oder Zukünftiges, alles euer, ihr aber Christi, Christus aber Gottes. Die Wahl von *καυχᾶσθαι* (sich rühmen) zeigt deutlich die Verquickung von Selbstgefälligkeit und Menschenverherrlichung. Wenn Pl die Warnung davor aber so begründet, wie er in 21 b u. 22 tut, so scheint das freilich auf den ersten Blick eher die Folgerung zu ermöglichen, daß man ja nun an Paulus, Apollos und Kephas tatsächlich einen Besitz habe, auf den man stolz sein könne. Man hat daraus zu entnehmen, daß 21 b u. 22 ihre eigentliche 21 a begründende Kraft erst durch die Bestimmtheit empfangen, welche ihnen durch ihr Verhältnis zu 23 gegeben wird. Nicht umsonst steht aber auch *πάντα ὑμῶν* an der Spitze und am Schlusse jener Aufzählung und zwar so, daß das *πάντα* durchaus den Ton hat. Unerschöpflich darin, die Dinge von einer neuen Seite anzusehen, redet Pl hier aus dem bis dahin noch nicht verwerteten Gedanken heraus, daß jene Neigungen zu parteiischem Menschenruhm für die Gemeinde eine Verarmung bedeuten; indem sie dazu verführen, bloß auf den einen oder anderen zu schauen und seine — vermeintlichen oder wirklichen — Vorzüge hervorzuheben, machen sie blind für das, was die Gemeinde am anderen hat. So geht ihr eigener gottgeschenkter Reichtum ihrem Bewußtsein verloren. Den einen Lehrer gegen den anderen auszuspielen sollen sie darum dadurch sich abgewöhnen, daß sie dessen eingedenk bleiben, wie sie alle, ein jeder mit den ihm eigenen Leistungen und Gaben, ihnen gehören, so daß sie aller zumal sich freuen und alle sich nutzbar werden lassen. Der Kleinlichkeit der Menschen setzt also Pl den mannigfaltigen Reichtum entgegen, den Gott ihnen geschenkt. Er tut das aber nicht in trockener Verstandesoperation, sondern in einer lebhaft erhöhten Stimmung, wie sie aus Unwillen über die sich selber verkürzende Torheit und aus Freude über Gottes offene Hände zugleich hervorgeht. Eben deshalb bleibt er auch bei dem unmittelbar Nächstliegenden nicht stehen. Ganz so vielmehr, wie er in 1, 30 die Verbindung mit Jesus Christus nicht aussprechen konnte, ohne daß in seinem Herzen das Bewußtsein der ganzen

---

[1]) *ὥστε* zur Einführung selbständiger Sätze (Blaß 228) mit dem Imperativ auch 4, 5; 10, 12; Phl 2, 12.

Gnadenfülle, die in ihm ist, erklang, so daß er in der Lebhaftigkeit freudiger und stolzer Bewegung weit über den Bereich des unmittelbar durch den Zusammenhang Geforderten hinausgeht, ebenso kann er hier, indem er demütigen Stolzes den K zuruft, daß Gott ihnen nicht bloß einen Apollos und Kephas, sondern auch einen Paulus und umgekehrt geschenkt hat, diesen Reichtum nicht nennen, ohne daß vor seiner Seele der ganze ungeheure Umfang des Gebietes sich ausdehnt, worauf sich die wunderbare Bereicherung ihres Seins durch Gott erstreckt. In zwei Gruppen umschreibt Pl diesen weiteren unermeßlichen Besitz: Welt, Leben und Tod[1]) — Gegenwart und Zukunft — alles.[2]) An der letzteren Gruppe macht es schon die sprachliche Form klar, daß nicht die Zeiträume selbst, sondern das, was diese füllt, hier mit frohem Mut den Christen zugesprochen wird. Dann ist dies aber auch für die erstere anzunehmen. Welt ist das Universum, das den Menschen umfängt; das Leben ist der Zustand, durch welchen der Mensch an diesem Anteil hat; wird ihm der Tod gegenübergesetzt, so könnte man zunächst daran denken, daß diese Entgegensetzung durch rhetorische Absicht hervorgerufen sei, um den Eindruck einer alle Möglichkeiten erschöpfenden Aufzählung zu erzeugen. Man wird aber wohl bei einem Manne, der alles mit so durchdringendem und seines Gottes frohem Blicke angeschaut hat, noch tiefer gehen dürfen. Leben und Tod sind die beiden Verhältnisse, in denen die kosmische Stellung des Menschen sich vollzieht. Was immer aus dieser Welt und seinem so oder so gearteten Sein in ihr an Lebensgestaltungen hervorwächst, was Gegenwart und Zukunft bringen können, das alles ist durch Gott dem Christen zu Füßen gelegt, dient zu seinem Besten (Rm 8, 28), erfüllt sein Sein und Wesen mit göttlicher Gabe, so daß er nicht bald in einseitiger Freude, bald vielleicht auch in einseitiger Furcht sich dieses oder jenes zu bemächtigen oder zu erwehren braucht: so redet ein seines Triumphes in Gott gewisser Glaube (6, 2; Rm 14, 8;

---

[1]) *εἴτε κόσμος* in die erste Teilreihe als Gegensatz zu den dort genannten Lehrern zu ziehen (einerseits Pl oder Ap oder K, andrerseits die Welt [Hofmann]) wäre begrifflich überaus hart, noch dazu, da *κόσμος* ohne Artikel, also sichtlich unter Vermeidung jeder den Umfang des Gebiets irgendwie einschränkenden Determination gebraucht ist, und ist sprachlich angesichts des alle gleichmäßig koordinierenden *εἴτε εἴτε* etc. unmöglich.

[2]) Das überraschende Hinausgreifen des Apostels über das engere Gebiet des bisherigen Gedankengangs stand von jeher der Auslegung wie ein Rätsel im Wege, hat aber deshalb gleichfalls seit alters viel sinnige, wenngleich oft nicht haltbare Gedanken hervorgerufen. Ganz knapp Hofmann: Der Tod erlöst die Christen aus dem Elende des irdischen Verderbens, während das Leben ihnen Raum gewährt, Frucht zu schaffen; die Gegenwart ist eine Gestalt der Dinge, welche in der Hoffnung übt auf die Zukunft, nämlich nicht auf irgend eine diesseitige Zukunft, sondern auf diejenige, welche das Widerspiel der Gegenwart sein oder bringen wird.

Phl 1, 21; Rm 5, 3ff.; 8, 32ff.; 9—11). Wie schrumpft da die kärgliche Kurzsichtigkeit jener in einem engherzigen Treiben Befangenen in sich zusammen! Alles ist euer — aber so, daß keine falsche Stellung zu diesem Ganzen oder zu seinen Teilen daraus folgt, ist es das nur dann, wenn fortgefahren werden kann: ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes. Reflexionen über die Art des Verhältnisses Christi zu Gott liegen fern:[1]) Christus heißt Gott zugehörig, sofern er in der Art Mittler der Gemeinschaft mit Gott ist, daß alles, was sein ist, nicht mehr in einem außergöttlichen Bereich, sondern in wirklicher beseligender und befreiender Gemeinschaft mit dem wirklichen Gotte sich befindet. Christi Eigentum heißen aber hinwieder die Leser nicht mit Rücksicht darauf, daß sie etwa in der Anerkennung Christi als ihres Herrn eine bestimmte Stufe der Gewißheit oder Freudigkeit erreicht haben, sondern mit Rücksicht auf das Eigentumsrecht, das Christus in Hinsicht auf sie, die er sich erkoren und zugeeignet hat, besitzt, also nicht hinsichtlich eines subjektiven Verhaltens, sondern eines objektiven Verhältnisses.[2]) In und mit Christus Gottes Besitztum — in dieser Gewißheit klingt also der Preis christlicher Lebensfülle aus, zu dem Pl sich hier erhoben hat. Nur in dieser objektiven Fassung fügt sich der Schluß dem Ganzen ein: er nennt den Grund, um deswillen alles den Christen dienst- und nutzbar ist; denn Gott in Christus ist der Herr aller Dinge im Himmel und auf Erden, der Gegenwart und der Zukunft (Rm 11, 36); er nennt aber auch damit zugleich die Schranke, innerhalb deren allein jene Bereicherung des Christen durch die Dinge um ihn und die Geschehnisse an ihm möglich ist: alles kann und darf von dem Christen nur so angeeignet werden, daß jene entscheidende Stellung zu Gott in Christus gewahrt wird. Gesund, rein, gesegnet bleibt alles Nehmen von Lehrern und alles Nehmen überhaupt, alle Freude an Lehrern und alle Freude überhaupt, indem sie sich zur Freude an Gott in Christus, dem Geber aller guten und vollkommenen Gabe, verklärt. Wie mag dem Ap das Herz in Sprüngen gegangen sein, indem er mit siegesmächtigem Schritt aus den mannigfaltigen Schwierigkeiten, Einzelgaben und Einzelaufgaben des Lebens sich bis zu jener letzten, köstlichsten, alles entscheidenden Grundtatsache erhob!

Daran, daß sie Gottes Gehilfen sind, normierten sich in 3, 9—17 die Gesetze der objektiven Geltung der Lehrer in der Gemeinde; daran, daß sie Gottes Eigentum ist, will 3, 18—23 das

---

[1]) Die Exegese der Väter und der reformatorischen Theologie half sich gegen den Anschein des Subordinatianismus damit, daß sie die Aussage auf die menschliche Natur Christi bezog.

[2]) Das äußerste der abgewiesenen Auffassung bezeichnet Ephraem, der zu nos Christi ein fiamus ergänzt.

Verhalten der Gemeinde zu ihren Lehrern gegenüber krankhaften Erscheinungen geregelt werden. Wer die große Tatsache, in welche letztere Darlegung ausmündet, auf die Losungen anwandte, die in K von Mund zu Mund gingen, der konnte nicht anders als von allen die Christuslosung verlangen. Die früher vorgetragene Auffassung von dieser erprobt sich also hier aufs neue. Die, die jene Losung bisher schon vertraten, konnten sich darum jetzt doch nicht darauf steifen, als ob Pl ihnen einfach Recht gebe; denn wenn sie jene Losung im partikularen Sinne gebrauchten, so erwies sich dies ja gerade daran erneut als Verkehrtheit, daß sie hier als das einzig normale Bewußtsein und Bekenntnis der ganzen Gemeinde erscheint.[1]) Entwickelt ist aber aus jenen Grundgedanken heraus bisher nur das Negative in bezug auf die Wertung der Lehrer durch die Gemeinde. Als notwendige Ergänzung dazu bringt darum 4, 1 ff. eine positive Aussage darüber.

c. Sondern Raum für Gottes Gericht 4, 1—5. Wie aufatmend und doch in der Einheit des Gedankens und der Empfindung mit dem Vorausgehenden wendet sich Pl von dem göttlich Großen zu den Menschen, zu sich. Sind die Apostel Gottes Gehilfen, die ihren Lohn von Gott empfangen, ist die Gemeinde Gottes Eigentum und Tempel, haben Christen alles, was sie haben, so zu werten, daß sie dabei ihrer absoluten Zugehörigkeit zu Gott in Christus den Maßstab entnehmen — [**4, 1**] ebenso und dementsprechend, gilt dann die Regel, betrachte man uns als Diener Christi und Haushalter über Gottes Geheimnisse. *Οὕτως* drückt darnach die logische Korrelation des früher entwickelten Sachverhalts und Gesetzes mit dem neu auszusprechenden aus (cf Rm 1, 15; 6, 11; 5, 12; Mt 7, 17).[2]) Zu beachten ist aber auch, daß, da das ganz unbestimmte Subjekt

[1]) Die Verlegenheit, in welche die Auslegung durch 3, 28 gerät, wenn sie früher die Normalität der Christuslosung an sich nicht zugeben wollte (cf z. B. Meyer-Heinr.), bleibt daher uns erspart.

[2]) *οὕτως* als Demonstrativum zu dem folgenden *ὡς* zu ziehen ist unmöglich. Bei den Verbis des Beurteilens etc. steht an sich der doppelte Akkusativ; doch kann zum Prädikatsakkusativ *ὡς* hinzutreten (Blaß 95); der psychologische Grund dieses (vielleicht hebraisierenden?) Gebrauchs liegt darin, weil die Anwendung eines Prädikats auf ein Subjekt immer eine gewisse Vergleichung des einen mit dem andern voraussetzt. Ein Bewußtsein um eine derartige Tätigkeit ist darum aber im praktischen Gebrauch der Sprache nicht lebendig; *ὡς* schiebt sich vielmehr ganz unwillkürlich und nicht unentbehrlich ein. Der Fall liegt also ganz anders als bei der wirklichen und bewußten Vergleichung in 3, 15. Daß dann ein solches nebensächliches Moment des Ausdrucks durch ein Demonstrativum vorbereitet werde, ist schon im allgemeinen unwahrscheinlich; in 4, 1 verbietet diese Annahme vollends der Betonungsnachdruck, den *οὕτως* durch seine Stellung empfängt, während es doch sachlich ganz überflüssig wäre. Auch das Asyndeton wäre gerade bei einem an die Spitze gestellten und doch vorwärts weisenden *οὕτως* schwer begreiflich.

(ἄνθρωπος = man, cf 11, 28, möglichst allgemeine Adresse) unmöglich betont ist, in diesem Anfang des Satzes das Objekt ἡμᾶς den Ton hat, was auch seine Stellung noch vor dem Verbum andeutet; von dem, was die Gemeinde hinsichtlich ihres Verhaltens zu den Lehrern von sich zu halten hat, (in 3, 22 f.), wendet sich also die Darstellung zu dem, was von den Lehrern gilt. λογίζεσθαι bezeichnet eine Betrachtungsweise, welche nicht aus Gefühl und unmittelbaren oder unklaren Eindrücken, sondern aus nüchterner Erwägung der Wirklichkeit hervorgeht (Rm 3, 28; 6, 11; 8, 18; 14, 14; Phl 3, 13); die Wahl des Verbums deutet also von selber an, welches die Schwäche an dem bisherigen Verhalten der Gemeinde sei. Freilich nicht, wie sie kurzsichtige Menschen sehen, sondern wie sie Gott kennt und regelt, als solche ist diese Wirklichkeit gemeint. Wenn Pl ferner das Eigentümliche an seiner und seiner Genossen Stellung durch zwei Prädikate benennt, deren eins sie in Beziehung zu Christo, das andere sie in der zu Gott zeigt, so wirkt darin, wiewohl hier die Beziehungen äußerlich nur nebeneinandergestellt sind, der Schlußgedanke von 3, 23 nach; auch die Lehrer haben an der Zugehörigkeit zu Gott und Christus, zu Gott in Christus die fundamentale Tatsache, an der sich alles für sie regelt. Allerdings gestaltet sich diese Zugehörigkeit für sie zu einem speziellen Dienstverhältnis. ὑπηρέτης bezeichnet im allgemeinen — an den ursprünglichen etymologischen Sinn „Ruderknecht" dachte niemand — den Handlanger, der einem höheren Willen und größerem Werke mit seinem Dienste hilft (Mt 5, 25; Lc 4, 20; AG 13, 5); οἰκονόμος den Sklaven, der mit der Verwaltung des Hauses und des Vermögens, der Leitung und Versorgung der Dienerschaft, betraut ist (Mt 20, 8; Lc 12, 42; 16, 1 ff.: I, 9, 17). Hier sind die μυστήρια θεοῦ, also die in ewigem Ratschluß verborgenen, nun aber in Christo geoffenbarten Gnadenabsichten und Gnadengüter Gottes, die Schätze, deren Verwaltung durch den Dienst des sie alle in sich schließenden und den Menschen darbietenden Evangeliums ihnen vertraut ist (Rm 16, 25; Eph 1, 9). Das geheimnisvolle Große der göttlichen Gaben klingt aus dem Ausdruck — und für ein griechisches Ohr am meisten — heraus. Entspricht er so der in 3, 22 f. wirksamen Stimmung, so zeigen die beiden Prädikatsakkusative zunächst wohl die reine untergeordnete Stellung der ἡμεῖς auf und lehnen damit jede Überschätzung ab; weil es aber doch Christus und die Geheimnisse Gottes sind, denen diese dienen, so bedeutet doch jener Dienst zugleich eine eigentümlich hohe, für Menschen unantastbare Würde.[1])

---

[1]) Calvin: Sic orationem suam temperat, ne aut ministerii honorem deiiciat aut plus, quam expediat, largiatur hominibus.

[4, 2] Daß die Treue die wesentliche Eigenschaft solchen Dienstes sei, besagt nach allgemeiner Übereinstimmung v. 2. Starke Unsicherheit besteht aber in bezug auf Wortlaut und Sinn seines Anfangs.[1]) Nach dem richtigen Texte tritt mit einem bei dem unmittelbaren Zusammenhang von 1 u. 2 allerdings überraschenden Asyndeton an die Spitze von 2 ein nachdrücklicher Hinweis auf das in Betracht kommende Gebiet, weil aus seiner Eigenart das folgende sich herleitet: mag in menschlichen Verhältnissen noch manches andre für den Haushalter nötig oder manches noch nötiger sein als gerade Treue, hier, wo es sich um den Dienst Christi und Gottes handelt, hier gelten eigene Gesetze. Als bloße Fortsetzung der Rede (= ferner cf auch II, 13, 11; 2 Th 3, 1) kann *λοιπόν* nicht betrachtet werden, da keine aufzählende Reihe gleichartiger Aussagen, sondern eine Schlußfolgerung stattfindet oder vielmehr sich anbahnt; auch von einem das Ende vorbereitenden Abschluß einer Ausführung (Phl 3, 1; 4, 8 etc.) ist keine Rede. Mithin wird nichts übrig bleiben, als *λοιπόν* daraus zu erklären, daß dem Ap sein Gedanke zuerst in negativer Form vorschwebte: nichts weiter als, und daß bei der Umwandlung ins Positive das *λοιπόν* zurückblieb in dem Sinne: „das einzige, was zu suchen übrig ist". Hier, dies also besagt dann v. 2, wird an den Haushaltern nur gesucht, daß einer treu erfunden werde (*ἵνα* in abgeschwächt finalem Sinn zur Bezeichnung des Inhalts des Begehrens cf 14, 12 u. Blaß 230). Nicht einem bestimmten Subjekt wird dieses Suchen zugeschrieben, am allerwenigsten den K;

---

[1]) Der Sinaiticus liest: *ωδε λοιπον τι ζητειτε* etc., was wohl nur als Fragesatz gedeutet werden könnte. *ζητεῖτε* ist nun hier und anderwärts zweifellos durch einen Fehler an Stelle von *ζητεῖται* getreten. Aber auch so paßt der Fragesatz, dem man wegen des Fehlens eines *εἰ μή* vor *ἵνα* den damit beginnenden Satz als selbständige Antwort folgen lassen müßte, nicht in die Ruhe der Argumentation; die Stellung des *λοιπόν* endlich wäre höchst verwunderlich. Jene LA darf also wohl als eine singuläre Verirrung angesehen werden. Dann bleiben übrig die beiden Varianten *ὧδε λοιπὸν ζητεῖται* und *ὃ δὲ λοιπὸν ζ.* Erstere ist nicht nur in den besten griechischen Handschriften und zwar verschiedener Strömung, sondern auch durch die alten Übersetzungen vertreten. Dazu kommt, daß *ὃ δὲ λοιπόν* doch nur durch sanften Zwang mit dem Ganzen verbunden werden kann; zieht man *ζητεῖται* in das Relativsätzchen hinein, dann ist vor *ἵνα* ein *ἐστὶ τοῦτο* zu ergänzen; nimmt man *ὃ δὲ λοιπόν* als Sätzchen für sich, so könnte, da es dann Apposition zum Hauptsatz wäre, als das, was übrig ist, nur das so und so zu bestimmende Suchen angesehen werden. Welchen Sinn sollte das aber im Zusammenhang haben? Auch das *δέ* wäre nicht recht begreiflich. Aufrecht erhalten kann man deshalb die LA *ὃ δὲ* nur, wenn man nach dem Vorgang Hofmanns den ganzen v. 2 als einen relativischen Vordersatz zu 3 nimmt; dies ist aber eine recht künstliche Verhärtung des in 3f. in so einfacher Gliederung fortschreitenden Gedankengangs. Auch aus sachlichen Gründen bleibt also *ὧδε λοιπον ζ.* die einzig mögliche LA. Gewisse Dunkelheiten bleiben aber auch bei ihr bestehen.

sondern gleichsam die Natur des Gebiets ist es, welchem jenes ausschließlich auf die Treue gerichtete Verlangen innewohnt. Warum? Die Gaben, die auf diesem Gebiete wertvoll sind, werden ja von Gott gegeben; die wirkende Kraft, die notwendig ist, liegt primär in den *μυστήρια θεοῦ* selbst, die kein totes Kapital, sondern geistdurchwirkte lebendige Realität sind. Für die menschlichen Werkzeuge bleibt also nur übrig, daß sie von diesen Kräften nichts verwahrlosen, von jenen Gaben keine mißbrauchen oder ungebraucht lassen, daß sie nicht das Eigene an die Stelle des Göttlichen setzen, daß sie sich zum willigen, gehorsamen, selbstlosen Werkzeug hergeben, daß sie ihrer Verantwortlichkeit bewußt sind, kurz, daß sie treu sind.

[**4, 3 f.**] Wenn dieser allgemeinen Wahrheit gegenüber der Ap mit *ἐμοὶ δέ* fortfährt, so möchte man erwarten, daß nun ein seiner Person anhaftender wichtiger Gegensatz ausgesagt werden solle. Und doch kann das seine Meinung nicht sein. Denn inhaltlich bedeutet 3 ff. vielmehr eine durch 1 f. begründete Betrachtungsweise seiner selbst. Mit *ἐμοί* vollzieht also Pl wieder einmal in leichtester, jeden sachlichen Gegensatz zwischen ihm und den andern seiner Klasse ausschließender Form den Übergang von der Aussage über die Gattung, der er angehört, zu solcher über sich selber; m. a. W. *ἐμοί* exemplifiziert, was von allen zu sagen war, an seiner nachdrücklich in den Vordergrund gestellten Person (cf zu *κἀγώ* 2, 1 u. 3, 1). Auffallend bleibt dann freilich immer noch *δέ*; [1]) vielleicht erklärt es sich aber daraus, daß die ganze mit *ἐμοὶ δέ* eingeleitete Aussage 3—4 in gewissem Sinn den Untersatz einer Schlußfolgerung bildet, deren Obersatz in 1 f. und deren Abschluß in 5 vorliegt. Für das Verständnis jener Verse darf man aber nicht außer acht lassen, daß Pl nicht von *κρίνειν*, sondern von *ἀνακρίνειν* redet. Denn dieses bedeutet nicht das Urteil, das ein Rechtsverfahren abschließt, sondern die Untersuchung, welche den zur Verantwortung Gezogenen ausfragt, durchforscht und so die Grundlagen für das Urteil herbeischafft (cf namentlich 9, 3, aber auch 14, 24; 10, 25. 27; Lc 23, 14; AG 4, 9; 12, 19; 17, 11; 24, 8; 28, 18 u. oben S. 140, 3). Eine Andeutung über die Tendenz etwa auf eine Verurteilung hin ist also in dem Worte nicht enthalten; vielmehr kann das *ἀνακρίνειν* an sich auch in der Absicht geschehen, Grund für ein lobendes Endurteil zu finden. Deutlich genug spielt es aber auf das, man möchte sagen, untersuchungsrichterliche Disputieren an, in welchem die Leute in K sich über Vorzüge und Schattenseiten ihrer Lehrer auseinander-

---

[1]) Schmiedel schlägt daher vor, statt *δέ δή* zu lesen; aber das pflegt nur bei Aufforderungen zu stehen (Blaß 279) und ist bei Pl äußerst selten (nur I, 6, 20 u. außerdem II, 12, 1, wo es aber gewiß zu streichen ist).

setzten. Sie halten damit geradezu gerichtliche Termine (*ἡμέρα*) ab. Solange das aber nur von ihnen oder überhaupt von irgend welchen, die nur Menschen sind, ausgeht, kann Pl sagen: *εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν.* Die eigentümliche (hebraisierende) Ausdrucksweise entspringt der Empfindung, daß ein Ergebnis ausgesagt wird, in welches ein Sein, ein Werden, eine Beurteilung ausläuft. (Zu *ἵνα* als Einführung eines Subjektsatzes cf Jo 4, 34; Lc 1, 43; 1 Jo 5, 3; I, 9, 18.) Mit dem Dativ der Person kann jener Ausdruck aber ebensogut im subjektiven (= mir gilt es ...) wie im objektiven Sinn (= für mich hat es geringen tatsächlichen Wert) verstanden werden; es fragt sich also, ob Pl hier den K seine subjektive Geringschätzung ihres *ἀνακρίνειν* oder die objektive Bedeutungslosigkeit desselben zu Gemüte führen will. Der Zusammenhang spricht entschieden für letzteres. Schon die wehtuende Bitterkeit, die sich bei der andern Fassung ergibt, paßt wenig in den ruhigen, auf das Gericht des Herrn blickenden Ernst der Erörterung. II, 4, 2 u. 5, 11 zeigen auch, daß dem Ap persönlich in Wirklichkeit an dem Urteil der Menschen etwas gelegen ist, ebenso wie er nach II. 1, 12; 1 Tm 1, 5; Rm 9, 1 auch das Urteil seines Gewissens zu schätzen und zu betonen weiß. Vor allem aber zwingt das Verhältnis von 3 zu 4 zu der vorgeschlagenen Auffassung. Denn wenn der Ap hier betont, daß er nicht einmal selber sich durchforsche,[1]) so liegt ihm der Grund dafür nicht darin, daß er etwa der Schärfe seines Blickes mißtrauen oder überhaupt diese seine Selbstprüfung geringachten müßte, sondern darin, weil es ihn doch nicht zu dem erwünschten Ziele, der *δικαίωσις*, führt, weil nämlich — wie sich von selbst versteht — das Endurteil doch nicht ihm, sondern dem Herrn zusteht. Spricht er also gegenüber seinem eigenen *ἀνακρίνειν* nicht sowohl die subjektive Geltung für ihn, aus deren Gewißheit vielmehr alsbald das *οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα* entspringt, als die objektive Bedeutung ab, so wird auch seine Aussage über das *ἀνακρίνειν* der K in diesem Sinn zu nehmen sein. Mochten also, das meint Pl, die K oder wer sonst ihm gegenüber den Inquisitor machen, für ihn, für einen Mann in seiner Lage — das besagt jetzt das an die Spitze tretende *ἐμοί* — hat das, mag das Ergebnis sein, welches da will, eine höchst geringfügige Bedeutung. Nicht einmal er selber tut sich das an, daß er seine Amtsführung — nur um diese, nicht um die persönliche Lebensführung, geschweige denn um den Inhalt des ganzen auch vorchristlichen Lebens handelt es sich — nach Fehlern oder Vorzügen durchforscht (*ανακρίνω*, nicht *κρίνω;* denn

---

[1]) Streng genommen erfordert der Gegensatz den Wortlaut: *ἀλλ' οὐδὲ αὐτὸς ἐμαυτὸν ἀνακρίνω;* daß dem Sinne nach das auch gemeint ist, steht außer Zweifel.

ein Urteil spricht er ja alsbald tatsächlich über sich aus durch das οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι, zwar ein non liquet, aber doch ein Urteil). Der Grund dafür liegt aber nicht darin, daß er sich keiner Verfehlung auf jenem Gebiete bewußt ist, da ja genau genommen das immer ein gewisses ἀνακρίνειν voraussetzt, sondern darin, daß er, wenn er gerechtfertigt sein will, doch nicht mit diesem seinem Unschuldsbewußtsein schon gerechtfertigt ist. [1]) Nicht deshalb nur steht es so, weil das Auge eines andern Richters schärfer blickt und also auch da Schwächen wahrnimmt, wo des Menschen Gewissen selber ihn freispricht, [2]) sondern weil es überhaupt seine Kompetenz überschreitet, den Richter zu machen. Würde in 4c γάρ statt δέ zu lesen sein (so der Sinaiticus), so müßte man auch die Aussage erwarten, daß der ihn Richtende der Herr sei; denn nur diese gäbe den Grund für 4b ab. Da es aber ἀνακρίνων heißt, so kann auch γάρ nicht stehen: der Gedanke, daß er seinen Richter nicht an Menschen und nicht an sich selber habe, ergänzt sich vielmehr als die jedem Christen geläufige Voraussetzung von 4b von selber. Statt dies darum auszusprechen, stellt Pl vielmehr dem bisher abgelehnten Verfahren dasjenige gegenüber (daher δέ), welches wirklich Platz greift, und bereitet damit den Abschluß der ganzen Erörterung vor. Das also ist, wie oben erwähnt, ihr Mittelglied: Für mich hat es höchst geringen Wert, daß ich von euch durchforscht werde oder von einem menschlichen Gerichtstage; im Gegenteil durchforsche ich mich nicht einmal selber; ich bin mir ja nichts bewußt, aber damit bin ich nicht gerechtfertigt. Der mich vielmehr durchforscht, das ist der Herr. Ruhige, von Menschenfurcht und Selbstgefälligkeit gleicherweise freie Gewissenhaftigkeit und die schlichte Demut eines sich vor höherer Autorität beugenden Herzens zieren zugleich diesen Gedankengang. [**4, 5**] Sein Ziel aber findet er mit der Mahnung: Folglich haltet kein verfrühtes Gericht, bis der Herr kommt, welcher auch ins Licht stellen wird das in Finsternis Verborgene und wird die Ratschläge der Herzen an den Tag bringen; und dann wird sein Lob zu teil werden einem jeden von seiten Gottes. Untersteht nämlich Pl

---

[1]) δικαιοῦν hat hier, wo es sich um den Unterschied menschlichen und göttlichen Rechtsverfahrens handelt, nicht den spezifisch-soteriologischen Sinn (Sündenvergebung), sondern den allgemein eines für unschuldig erklärenden Urteils. Das Perfektum steht entweder, weil Pl die δικαίωσις als eine — aus anderer Quelle — ihm schon eignende betrachtet, oder — was wohl richtiger — weil er die Rechtfertigung, auf die es ihm ankommt, als eine endgültige begehrt.

[2]) Calvin: Quod nitidissimum nobis apparet, sordet in eius oculis.

der Untersuchung durch Jesus, so ist damit auch gesagt, daß diese erst am Ende der Dinge, am Tage des Herrn gehalten wird. Dann wird aber durch das *ἀνακρίνειν* Christi das für das Urteil nötige Material vollständig zusammengebracht werden, indem er auch die Dinge, die sich jetzt — sei es im Guten oder Bösen — der Kenntnisnahme durch andre, ja vielleicht sogar dem eigenen Bewußtsein entziehen, unbewußte Motive, geheime Absichten, innerste Willensmeinungen, gute Vorsätze bei schlechter Ausführung, ungöttliche Gedanken bei scheinbar geistlichem Tun ans Licht zieht. Das *καί* vor *φωτίσει* drückt also die Überlegenheit des Untersuchungsverfahrens Christi gegenüber dem, das Menschen anwenden können, aus. Wer von letzteren also urteilen will, der muß warten, bis dieses Material vorliegt. Mithin ist alles menschliche Urteilen vor jenem Termin verfrüht. Die Forderung *μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε* entspringt also aus Gründen, die in dem allgemeinen Satz von 4 c schon enthalten waren (daher *ὥστε*), die aber in 5 erst ausführlich ausgesprochen werden. Das *τι* und das *πρὸ καιροῦ* bestätigen dabei aber, daß Pl nicht das Urteil von Menschen überhaupt ablehnt (cf 6, 2 f.), sondern daß er nur das jetzt mögliche Verfahren für wertlos und untauglich erklärt. Ein Artikel könnte vor *ἔπαινος* nicht stehen, wenn dieser Begriff hier als Gegensatz zu einem Tadel gemeint wäre, den ein menschliches Gericht ausspricht; die Stellung von *τότε* vor *ὁ ἔπαινος* macht es vielmehr vollends deutlich, daß jenes Lob der Zukunft im Gegensatz zu einem Lobe steht, wie es die Gegenwart gewährt. Zu einem Lob kann nämlich auch schon eine gegenwärtige Untersuchung führen; aber das kommt dann von kurzsichtigen Menschen und ist darum wertlos. Dereinst aber, wenn Christus untersucht, kommt, wie *ἀπὸ τοῦ θεοῦ* am Schlusse betont, das Lob von Gott, weil Christus ja Mittler göttlichen Gerichts ist, und verdient darum erst wirklich Lob zu heißen. Daß dies Lob sehr verschieden ausfallen, vielleicht sogar überhaupt ausbleiben kann, ist klar. Aber eine versteckte ironische Drohung, als ob Pl an Lehrer denke, die mit unreinen Absichten gearbeitet hätten, und sie darum oder ihre Schmeichler an Gottes ernstes Gericht erinnere, liegt darin nicht. Nicht an andre, sondern an sich denkt Pl in dem ganzen Abschnitt in erster Linie, wenn auch an sich in seiner Gleichartigkeit mit andern. Tut er aber das, um sich über menschlichen Tadel zu trösten oder um Lob, das ihm widerfährt, abzuwehren? Ohne jenen Schlußsatz trägt der ganze Abschnitt entschieden einen neutralen Charakter. Der Gedanke, daß den Diener Christi Treue, bloß Treue charakterisiert, daß menschliche Augen aber zu einer Untersuchung darüber nicht geeignet und nicht berufen sind, daß hier vielmehr der Herr es ist, der die entscheidenden Grundlagen für das Urteil herbeischafft,

daß menschliches Richten deshalb vor dem Tage des Herrn verfrüht ist, dieser Gedankengang kann zweifellos ebensogut zum Trost für den von verkehrtem Tadel getroffenen wie zur Abwehr verfrühten Lobes gewendet werden. Ja, man hat sogar den Eindruck, als ob Pl absichtlich solche voces mediae verwende (*ἀνακρίνειν*, *κρίνειν*, aber nicht *κατακρίνειν*) und überhaupt einer so neutralen Ausdrucksweise sich befleißige, daß seine Darlegung nicht bloß einen, sondern mehrere Gegensätze zugleich trifft. Der Schlußsatz erst nimmt einen bestimmteren Charakter an und zeigt, daß der letzte Anlaß zu jener Auseinandersetzung in einem unzeitigen Loben gelegen war, das in K laut wurde und das an den Dienern Christi anderes und nebensächliches hervorhob, das eigentlich entscheidende Merkmal der Treue aber vernachlässigte, ja aus menschlicher Oberflächlichkeit entsprang und vergaß, daß das letztlich allein giltige Lob von dem Herzenskündiger allein kommen kann und muß.[1]) Was wir von den Verhältnissen in K überhaupt wissen, und die Art insonderheit, wie Pl in 2, 1 ff. u. 3, 1 ff. falsche Vorstellungen über sich selber abwehrt, berechtigte zu der Annahme, daß Pl dabei nicht etwa bloß an Apollos und nicht an sich gedacht hat; die Art, wie er auf sich in dem Abschnitt exemplifiziert, erhebt diese Annahme zur Gewißheit. Nicht der Eifer, der um die eigene Geltung kämpft, sondern die Demut, die Menschenlob verschmäht (3, 21!), führt in erster Linie das Wort. Durch demütiges Sichbescheiden seitens der Lehrer und seitens der Gemeinden in der beiderseitigen Gewißheit, daß Christus seine Diener prüft und richtet, will ihr Verhältnis geregelt sein; wird es aber darnach geregelt, dann sind sicher auch die Parteineigungen verschwunden.

## 6. Der Ausklang in persönlicher Empfindung 4, 6—13.

Der Gedankengang, der sich aus dem Blick auf das göttliche Gericht ergibt (S. 162), ist damit erschöpft und Pl wendet sich zum Schlusse. Mit Überraschung hört man hier aber, wie Pl das Vorausgehende für uneigentliche Rede erklärt: **[4, 6a]** Das habe ich aber, Brüder, umgeformt (genauer: das habe ich geschrieben in Vollziehung einer Umformung) in der Beziehung auf mich und auf Apollos.[2]) Sind Paulus und

---

[1]) Ganz entsprechend schreibt demnach der mit I wohl vertraute römische Clemens in I, 30, 6: *ὁ ἔπαινος ἡμῶν ἔστω ἐν θεῷ καὶ μὴ ἐξ αὐτῶν. αὐτεπαινετοὺς γὰρ μισεῖ ὁ θεός.*

[2]) Zu *μετασχηματίζειν* (= einem Gegenstand ein andres *σχῆμα*, einen andren Habitus geben, als ihm ursprünglich eignet) cf II, 11, 13 ff.; Phl 3, 21;

Apollos nur ein vile exemplar, an denen die rechte Stellung der Gemeinde und der Lehrer klar gemacht wird, während die Klarlegung selbst durch Verwicklungen in bezug auf ganz andere Personen veranlaßt war? So die Ausleger der alten Kirche. Sie haben recht gesehen (cf S. 24), daß von einem tatsächlichen Gegensatz zwischen Pl und Apollos oder von einem Eifern des Pl gegen die Geltung des letzteren keine Rede ist. Haltbar ist aber deshalb ihre Auffassung, wie schon 1, 12 gezeigt hat, doch nicht. Wozu denn auch sonst alle die den Pl betreffenden tatsächlichen Feststellungen! Und wo wäre auch nur eine Spur von eigentlichen Parteihäuptern in K? Nein, an das Ganze der Gemeinde wendet sich Pl überall; daß sie gerade zu ihm und zu Apollos die rechte Stellung einnehme, darum kämpft er mit vollem Ernste. Unannehmbar ist aber auch jeder Gedanke daran, daß Pl an sich und Apollos klar gemacht habe, was eigentlich nicht sowohl für die Paulus- und die Apolloslosung, als für die Kephas- und Christuslosung zu beherzigen sei; denn falls damit nicht das Unmögliche gemeint ist, daß die erstgenannten Persönlichkeiten gar nicht in die Parteiungen verwickelt waren, so hätte Pl nicht von einer Umformung, sondern von einer Beschränkung reden müssen. So lange für den Finalsatz nicht ein ganz anderer Wortlaut aufgebracht wird, sagt er ja auch deutlich genug, daß Pl mit seinen Ausführungen lehren wollte, nicht wie man zu andern sich stelle, sondern wie man in dem Verhältnis zu ihm und zu Apollos parteiische Aufgeblasenheit vermeide. Mithin kann die „Umformung“ nur darin liegen, daß Pl die Rede gleichsam an seine und des Apollos Adresse richtete, wo er genau genommen die Gemeinde hätte vornehmen müssen. In ruhiger Ojektivität hat er, was er sagen wollte, an sich und an Apollos demonstriert, gleich als läge der Fehler in ihnen; [1]) er hätte aber auch anders zu Werk gehen, er hätte auch mit schonungsloser Schärfe die Gemeinde angreifen können; denn in ihrer Selbstgefälligkeit, Menschenknechtschaft, weltförmigen Denkweise lag der eigentliche Fehler. Die Abschnitte von 3, 5, wo zum erstenmal seit 1, 12 Paulus und Apollos zusammen und zwar nur sie beide genannt werden, — 3, 17 u. 4, 1—5, also in der Hauptsache der ganze zweite Teil der Auseinandersetzung überhaupt tragen, wie sich gezeigt hat, diesen Charakter. Die oben vorgetragene Auffassung derselben wird daher durch

---

4 Mkk 9, 22. Von einer Darlegung kann es bedeuten, daß ihr eine andre Stimmung, eine andre Beziehung, ein andrer Inhalt gegeben wird, als sie durch die Natur der Verhältnisse eigentlich gefordert oder gerechtfertigt wäre.

[1]) Die Verallgemeinerung, die Pl in 3, 11 ff. vollzieht, ist kein Grund gegen diese Annahme; denn sie geht doch von dem Verhältnis zwischen Pl und Apollos aus und bezweckt, das diesen geltende Gesetz darzulegen.

dieses Bekenntnis eines μετασχηματισμός noch nachträglich vollständig bestätigt. Es ist aber auch daran zu erinnern, daß schon in 1, 17 eine ähnliche überraschende Wendung von der Gemeinde weg zur Person des Apostels vorlag. Darum wird es nicht zuviel sein, wenn ausgesprochen wird, daß eine ähnliche Tendenz, an der eigenen Person zu demonstrieren und dadurch alles Verletzende zu vermeiden, dafür aber einen um so tieferen Tatsacheneindruck zu erzielen, die Gesamtdarlegung des Ap durchdringt.

[**4, 6 b**] Erstrebt hat Pl mit solcher Umformung aber nicht etwas für sich, was er nicht sagen könnte, wenn seine eigentliche Absicht darauf gegangen wäre, seine Stellung gegen Verkleinerung zu wahren, sondern geschrieben hat er so um euretwillen, damit ihr an uns das: „nicht über das, was geschrieben ist, hinaus" lernt, damit ihr nicht, einer zu gunsten des einen, euch aufblaset im Gegensatz zum andern. Der Ursprung jenes durch den vorgesetzten Artikel gleichsam in Anführungszeichen zusammengefaßten Kanons μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται [1]) wird wohl immer eine offene Frage bleiben; will man es nicht als sprichwörtliche Redensart nehmen (Hofmann), für die wir freilich keinen weiteren Beleg haben, so könnte es etwa auf 1, 31 (Schmiedel) oder auf den Inhalt des bisherigen Briefteils überhaupt zurückweisen (Luther); freilich ist γέγραπται sonst immer vom autoritativen Wort des AT gesagt. An Beziehung auf ein Wort Christi (Chrysost.) oder auf die alttestamentliche Schrift im ganzen (Bengel) ist ebensowenig zu denken, wie an Herübernahme aus einem Apokryphon (Clemen) oder gar aus Rm 12, 3 (Steck) oder aus einem Gemeindestatut (Heinrici); daß der Ausdruck in den Parteiungen in K als Schlagwort verwendet worden sei (Meyer-Heinr.), ist durch die Forderung, die nicht lautet, daß sie es recht lernen, sondern daß sie es überhaupt lernen sollen, ausgeschlossen. [2]) Daß der Sinn des Kanons auf treue Einhaltung der rechten Grenzen geht, dies wird ja zum Glück durch den zweiten Finalsatz deutlich genug bezeugt. Wichtig ist aber ἐν ἡμῖν. Das heißt nicht von uns und nicht in Beziehung auf uns, sondern an uns, nämlich an Pl und Apollos (cf Lc 24, 35; Jo 13, 35; 1 Jo 3, 19). Im Zusammenhang mit 6a kann das nur heißen: an uns, wie ich uns in dem μετασχηματισμός dargestellt habe. Das setzt einerseits voraus, daß Pl sich bewußt ist, in dem bisherigen etwas von sich ausgesprochen zu haben, woran die K die Demut lernen konnten, deren sie ermangelten; das ist aber nicht etwa ein früher von ihm beobachtetes Verhalten, dergleichen ja

---

[1]) ὃ statt ἃ ist nicht so vielseitig bezeugt, wie dieses. φρονεῖν nach γέγραπται ist erklärende Glosse.

[2]) Nicht unzutreffend Calvin: Quia parum in hac re est momenti, liberum sit lectoribus eligere, utrum volent.

Pl hier nicht und namentlich nicht nach dieser Seite hin beschrieben hat: folglich ist es die Gesinnung, wie sie aus seinen Ausführungen spricht; mithin bestätigt hier Pl selbst, daß es das Gegenteil von Aufgeblasenheit, also Demut war, die ihm jene Äußerungen diktiert hat. Andrerseits schließt ἐν ἡμῖν notwendig ein, daß Pl gewiß ist, mit jenen seinen Äußerungen auch dem Apollos aus dem Herzen geredet zu haben; die geistige Übereinstimmung beider begegnet uns also hier aufs neue als die unausgesprochene Voraussetzung der Erörterung. Jede Trübung ihres Verhältnisses muß ja ausgeschlossen gewesen sein, wenn Pl von der Beachtung ihres Vorbildes sich die Erfüllung des Wunsches verspricht, daß unter den K hinfort nicht mehr einer zu gunsten des einen sich aufblähe gegen den andern.[1]) Das εἷς ist allerdings auffallend, hat aber mit der alsbaldigen Unterscheidung des ἑνός und des ἑτέρου gar nichts zu tun, sondern ist ähnlich zu begreifen wie die nicht ganz korrekte Ausdrucksweise in 1, 12 (s. z. d. St.); es besagt, daß jene Aufgeblasenheit in der Gemeinde dadurch hervortrat, daß die (alle) einzelnen von ihr sich fortreißen ließen (cf Blaß 196). Deutlich zeigt sich aber auch, daß dabei zwar der eine der Lehrer auf Kosten des andern gerühmt wurde, daß aber das letzte Motiv in dem Mangel an eigenem bescheidenem Zurückhalten gelegen war (cf S. 179). Endlich ist noch auf eins zu achten. τοῦ ἑνός und τοῦ ἑτέρου können in der Nähe von 6 a an sich schon und um des ihnen beigefügten Artikels willen im besonderen nur auf die zwei in 6 a genannten Personen bezogen werden. Für das Verständnis der Parteiungen hat das aber weittragende Folgen. Denn es zeigt, daß die hauptsächlichen Verwicklungen sich auf eben jene beiden bezogen. Mithin tritt die Kephaspartei ganz zurück; was immer noch aus ihr geworden sein mag, damals spielte sie keine für den Frieden der Gemeinde besonders bedenkliche Rolle. Nur wenn man dieses festhält, kann auch Pl vor jeder Mißdeutung seines μετεσχημάτισα sicher erscheinen. Gesetzt den Fall, daß Pl in seinen Auseinandersetzungen, namentlich in 3, 10 ff. versteckte, aber doch deutliche Hiebe gegen die Kephasgruppe geführt hätte — wie konnte er dann mit der Miene der Unschuld in 4, 6 den Korinthern und also auch den von ihm besonders getroffenen Kephasleuten sagen: ταῦτα μετεσχημάτισα εἰς ἐμαυτὸν καὶ Ἀπολλών, ohne daß er fürchten mußte, der Doppelzüngigkeit geziehen zu werden und also jeden Eindruck seines Schreibens selber zu verderben? Mit den früher gegebenen Erörterungen zu 1, 12 stimmt aber dieses Ergebnis durchaus überein, aber ebenso damit, daß in 2, 5 lediglich Pl und Apollos genannt wurden. Wenn dagegen 3, 22 doch wieder und unvermutet

---

[1]) φυσιοῦσθε ist als Konjunktiv zu betrachten. Blaß 50.

Kephas erscheint, so ist das durch die gleiche Absicht auf möglichst umfassende Aufzählung veranlaßt, wie sie dort überhaupt hervortritt (cf S. 179 f.). Aber auch hinsichtlich der Christuslosung wird Ähnliches zu folgern sein. Sie ist uns auf dem bisherigen Wege schon oft genug (cf S. 67; 152; 182) als das an sich normale, wenn auch wahrscheinlich durch einen gegenüber den anderen Parteiungen möglichen Mißverstand verzerrte Symbolon einer christlichen Gemeinde begegnet. Daß die Gemeinde zu ihr zurückkehren soll, hat Pl mehrfach und deutlich genug gesagt. Eben deshalb kann auch sie hier in 4, 6 a, wo es sich um die eigentlich und in erster Linie einer Korrektur bedürftigen Erscheinungen handelt, ganz außer Betracht bleiben. 4, 6 bildet also tatsächlich einen wichtigen Prüfstein für die Gesamtauffassung der korinthischen Verhältnisse, bzw. einen entscheidenden Beleg für die bisher vorgetragene Anschauung davon.

[4, 7] Darf man aus dem *μετεσχημάτισα* schließen, daß dem Pl eine andere Behandlung der Sache menschlich näher gelegen hätte? Nun, jedenfalls zeigt der Fortgang des Schlusses, daß sein Gemüt bei dem allen nicht ohne Wallung war. Und es ist, als ob sie jetzt, nachdem die Hauptsache erledigt ist, sich Luft machte, nicht in blindem Zorn, sondern in heiliger Erregung über menschliche Torheit. Von Aufgeblasenheit war die Rede gewesen. Aber, mit persönlicher Apostrophierung jedes Einzelnen setzt das Pl auseinander, welcher Grund liegt denn dafür vor? Wer gibt dir denn einen Vorzug?[1]) Was hast du ferner, das du nicht empfingest? Wenn du aber sogar (etwas) empfingest, was rühmst du dich, wie wenn du es nicht empfangen hättest? Wendet sich v. 6 und ebenso v. 8 mit *ὑμεῖς* an die ganze Gemeinde, so kann der *σύ*, den v. 7 meint, nicht ein wirklich nur einzelner, nämlich ein Parteiführer oder gar ein Lehrer wie Apollos, auch nicht eine Gruppe von solchen, sondern nur das Gemeindeglied als solches im Sinne einer Anrede an die Gemeinde überhaupt sein. Pl würde wohl bestimmt *τίς γὰρ ὁ διακρίνων σε* geschrieben haben (cf 4. 4; II, 1, 21 f.), wenn er zur ersten Frage die Antwort „Gott“ gedacht hätte (Edwards). So aber liegt der Nachdruck, wie auch in den folgenden Fragen, auf dem Verbum, und die Antwort heißt: niemand. Alle Aufgeblasenheit beruht eben auf dem Wahn, besondere Vorzüge sei es der Stellung oder der Begabung zu besitzen. Auch der keinen unterscheidenden Vorzug begründende Besitz aber, wie es sich um ihn hier handelt, also etwa an christlicher Einsicht oder Rede-

---

[1]) *διακρίνειν* nach Bengels treffender Bemerkung: discrimine aliquo eximio distinguere.

kraft (1, 5) gibt ebenso wenig ein Recht zu jener; denn er stammt doch aus höherer Quelle. Wo man dessen eingedenk ist, da kann es gar nicht zu jenem prahlerischen Buhlen mit der eigenen Geltung kommen, das selbst die gottgeschenkten Lehrer zum Piedestal für eigene Verherrlichung macht. Unausgesprochen schwebt aber, wie das *καὶ* vor *ἔλαβες* zeigt, zwischen 7 b u. 7 c der Gedanke, daß es mit jenem Empfangenhaben doch wohl nicht so weit her sei, als man in K denke. Daraus und aus dem Unwillen darüber, daß dies und jenes in K vergessen war, brechen darum die scharfen Vorwürfe in v. 8 hervor: Schon seid ihr gesättigt, schon wurdet ihr reich, ohne uns wurdet ihr Reichsinhaber? Die Gleichartigkeit der Rede, die in 8 wie in 7 eine Reihe knappest gefaßter Ausrufe emporsprudelt, macht es nämlich wahrscheinlich, daß dieselben auch in 8 als Fragen gelesen werden müssen. Es ist, als ob der Apostel aus dem Dünkel der K die geheimsten Gedanken heraushöre und sie ihnen als staunend ironische Fragen zurückgebe, um den ganzen Widersinn desselben ans Licht zu stellen und so sie selber zur Besinnung zu rufen. Eben daraus entspringt auch die Steigerung und Zuspitzung, welche 8 im Vergleich zu 7 zeigt. Wer sich einbildet, einen Vorzug zu haben — ja, der rechnet sich schließlich geradezu zu den Satten und Reichen (Apok. 3, 17); wer vergißt, daß alles, was er hat, ein Geschenk ist — ja, der kann sich einbilden, König zu sein, auch wenn die ihm dabei gar nicht helfen konnten, denen er sein ganzes geistliches Leben verdankt. Es ist sogar nicht unwahrscheinlich, daß die K gerade auch die Parteiungen als ein Zeichen einer besonders reichen und raschen Entwicklung zu werten geneigt waren (cf zu 1, 12 S. 57). Wie aber das *χωρὶς ἡμῶν*, [1]) ebenso hebt auch das zweifache *ἤδη* eine besondere Seite an dieser Aufgeblasenheit hervor; denn es stellt sie in Kontrast entweder zu der kurzen christlichen Entwicklungszeit, die sie hinter sich haben, oder zu der Höhe von Herrlichkeit, die sie erst zu erwarten haben. Die zukunftsernste Stimmung des Ganzen (4, 4; 3, 13), der selbst schon in der Eingangsdanksagung angeschlagene Ton, der den Stückwerkscharakter der Gegenwart empfinden ließ (1, 7 cf S. 48), endlich der nur aus dem Gedanken an dies vollendete Reich Gottes erklärliche Ausdruck *ἐβασιλεύσατε* zeigen, daß *ἤδη* im Sinne der zweiten Möglichkeit zu verstehen ist. Als ob sie schon an jenem Ziel angelangt wären, wo alles Stückwerk aufhört (13, 8 ff.), wo aller Hunger und Durst

---

[1]) *χωρὶς ἡμῶν* kann an sich sowohl, „ohne daß wir dabei sind" wie „ohne daß wir mitwirken" bedeuten (cf Mt 14, 21 u. 15, 38; Phl 2, 14; 1 Tm 2, 8; Jk 2, 18. 20. 26 — Rm 3, 21. 28; 4, 6; 7, 8 f.; 10, 14; Jo 1, 3; 15, 5). Hier aber ist die zweite Bedeutung sicher; denn ohne sie geht die Steigerung von 8a zu 8b u. 9ff. verloren.

vergangen sein und alle Armut der Gegenwart ein Ende haben wird [1]) (Mt 5, 5 f.), wo man in der Anteilnahme an der Herrschermacht Christi Königswürde und Königsherrlichkeit genießt (2 Tm 2, 12; Rm 5, 17; I, 6, 2; Apok. 5, 10; 20, 4. 6; 22, 5; I, 15, 25) — so gebaren sich die Kr in ihrem selbstgefälligen Dünkel, und leben doch noch in der gegenwärtigen Weltzeit, wo der Christ des vollendet Guten immer noch zu warten hat. Sie sind eben blind geworden für alle die Flecken, die sie an sich tragen, blind für alle die ernsten Mängel, die ihrem Können und ihrem Haben, ihrer Lage noch anhaften. „Solange der Christ im Fleische lebt, bedarf er fort und fort des geistlichen Zuflusses von außen, um nicht innerhalb seiner selbst zu verkümmern. Sie aber sind bereits dazu gelangt, das Vollmaß geistlichen Lebens innerhalb ihrer selbst zu besitzen, wie es bei den verklärten Christen der Fall sein wird. Desgleichen untersteht der Christ, solange er in der Welt lebt, fort und fort der Anfechtung von außen, der er nicht widerstehen kann, ohne den Druck schmerzlich zu empfinden, den sie auf ihn ausübt. Sie aber sind bereits dazu gelangt, alles, was einen Christen anfechten kann, unter sich zu haben und mit einer Stetigkeit und Unbedingtheit darüber Herr zu sein, wie es bei dem in die Gemeinschaft des überweltlichen Herrschers Jesu erhöhten Christen der Fall sein wird“ (Hofmann) — solche totale Verkennung der Dinge ist die letzte Konsequenz ihres Dünkels: und zürnend hält sie ihnen Pl entgegen.

Würden die Parteineigungen in K ihre einzige Wurzel an falscher Verherrlichung der Lehrer der Gemeinde gehabt haben, dann läge in *χωρὶς ἡμῶν*, worunter ja wieder Pl in der Gemeinschaft mit allen, die er nachher Apostel nennt, insonderheit aber mit Apollos gemeint ist, etwas Unbegreifliches: denn dann hätten die Kor ja in Wirklichkeit doch gerade den Lehrern den wesentlichen Anteil an der Erreichung ihres Hochstands zuschreiben müssen. Aber auch so ist der Schnitt, den er zwischen dem, was die Ap. tun konnten, und der eingebildeten Herrlichkeit der Kr zieht, so

[1]) *ἐπλουτήσατε* erinnert unwillkürlich an *ἐπλουτίσθητε* in 1, 5. Dennoch ergibt sich daraus kein Beweis für die Annahme, daß *ἐπλουτίσθητε* dort ebenfalls ironisch oder als Wiederholung eines Ausdrucks in dem Gemeindebriefe gemeint sei. Denn dort handelt es sich um den Gegensatz zum vorchristlichen Lebensstand, hier um den zu vermeintlich schon überholten christlichen Lebensstufen. Dort redet ferner der Dank gegen Gott, der auch in dem mangelhaften Gut der Gegenwart unverdiente Fülle sieht; hier der Dünkel, der selbstgefällig auch über auffallende Mängel hinwegsieht. Jener erstere verträgt sich daher ganz wohl mit der scharfen Zurückweisung des letzteren. Endlich aber ist 4, 8 doch nicht so gemeint, als ob die Kr selber in diese Ausdrücke ihre Selbstgefälligkeit zusammengefaßt hätten; die unbewußt darin enthaltene Selbstbeurteilung wird vielmehr von Pl in dieser Form ausgeprägt.

tief, daß nicht anzunehmen ist, Pl habe damit aus dem Sinne der Kr zu reden geglaubt; sie hätten ihm ja sofort entgegnen können, daß es bei ihnen doch nicht so völlig an dankbarer Anerkennung ihrer Lehrer fehle. Folglich ist anzunehmen, daß Pl mit dem *χωρὶς ἡμῶν* von sich aus ein charakteristisches Moment zu *ἐβασιλεύσατε* hinzufügt; er sagt damit: ja, so groß ist eure Herrlichkeit, daß wir — lauter arme, gedrückte Apostel — wirklich haben nichts dazu tun können, daß ihr sie erreichtet. In 9 nun steigert er diesen Gedanken zu einem den grellen Widerspruch der Einbildung der Kr mit der Wirklichkeit vollends beleuchtenden Wunsche: [**4, 8 b**] Und wirklich [1]) — ich wollte, ihr wäret Reichsinhaber geworden, damit doch dann [2]) wir mit euch zusammen das Reich besitzen könnten. Sonst nehmen ja die Kinder Anteil an dem Stand der Väter, und der Schüler ist sonst nicht über den Lehrer; hier aber bleibt den Lehrern, wenn sie auch schon in Herrlichkeit sein wollen, kein andrer Weg, als daß sie wünschen müssen, an dem Anteil nehmen zu dürfen, was die Schüler für sich erreicht haben oder erreicht zu haben glauben. Die Väter essen an dem Tisch der Söhne — so hoch sind diese gestiegen, soweit sind jene zurückgeblieben. Nicht Ironie und Sarkasmus (4, 14), wohl aber der bittere Ernst väterlicher Zucht, der auch die Rute nicht scheut (4, 21), hat dieses Wort geboren. Aber auch ein Stück schmerzlicher Sehnsucht steckt in ihm, ein Widerspiel zu dem gegenwarts- und weltfrohen Behagen der Kr, Sehnsucht nach dem wirklichen, nicht einem eingebildeten Reich der Herrlichkeit, wo Anfechtung und Drangsal abgetan sind. Ihm und seinesgleichen geht es ja nicht so, daß sie auch über den schweren Ernst der Gegenwart so glatt hinwegkommen. [3]) Sie müssen ihn vielmehr in seiner vollen Tiefe durchkosten. [**4, 9**] Die bewegte Schilderung davon wird mit einem durch *δοκῶ γάρ* eingeleiteten Satze eröffnet, sie schleudert also der Aufgeblasenheit der Kr nicht unmittelbar die grobe vernichtende Wirklichkeit selber entgegen, sondern setzt sie in einen dem Apostel unwillkürlich sich aufdrängenden Eindruck um. Nur

---

[1]) *γέ* dient zur Hervorhebung und Bekräftigung 9, 2. *ὄφελον* ist in der hellenischen Sprache zur bloßen Partikel erstarrt; der Indikativ Aoristi bezeichnet den unerfüllbaren oder wenigstens den unerfüllten Wunsch. Der Konjunktiv *συνβασιλεύσωμεν* nimmt an der Irrealität des Hauptsatzes teil. Die Konjunktur *συνεβασιλεύσαμεν* (Cobet, Naber, Baljon) überträgt die Gesetze der klassischen Sprache (Plato Criton 44; Euthyd. 304) auf Paulus.

[2]) *καί* drückt aus, daß zu dem ersten Subjekt des *βασιλεύειν* ein zweites hinzutritt. Durch die Fortsetzung *ἡμῖν συμβασιλεύσωμεν* wird aber alsbald die Art bestimmt, wie für dieses das *βασιλεύειν* allein zu stande kommen kann.

[3]) Ein ganz ähnlicher Gegensatz liegt in dem naiven Wunsch der Söhne Zebedäi und der ernsten Erwiderung des Herrn Mt 20, 20 ff.

darf man denselben um des *δοκῶ* willen nicht etwa als bloßen Schein betrachten; wohl aber mildert es den herben Ton der Rede, indem es ihr das Gepräge einer subjektiven Empfindung verleiht.[1]) Dann ist zu erwarten, daß die folgende Aussage zunächst noch nicht bestimmte Tatsachen aus der Wirklichkeit selbst, sondern eine wertende Beurteilung derselben bringt. Dem entspricht *ἐσχάτους ἀπέδειξεν*. Daß Gott dies getan hat, dies ist zwar nicht betont; doch aber klingt daraus, daß Pl seine Lage auf Gott zurückführt, die Frage heraus: „Sollte die Höhe, auf der ihr euch seht, wirklich eine göttlich reale sein? Uns hat er ja ganz anders behandelt!“ Der Ton liegt vielmehr auf *ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους*. Dem Zusammenhang nach sind unter den Aposteln hier sicher Pl und Apollos, wenngleich sie nicht allein, zu verstehen; folglich hat Pl das Wort hier im weiteren Sinne von Berufsarbeitern der Völkerevangelisation überhaupt gebraucht. Die zweifelnde Verwunderung über den ungeheuren Kontrast zwischen der eingebildeten Lage der Kr und der wirklichen des Ap wird durch diese Betonung sehr wirksam, aber auch durch die unmittelbare Aufeinanderfolge *ἀποστόλους — ἐσχάτους*. Dünken sich die Leser, erste zu sein — den Aposteln, die eigentlich doch den ersten Anspruch auf solche Höhe hätten, hat Gott den letzten Platz angewiesen, ja nicht bloß angewiesen, sondern sie zur allmeinen Besichtigung an dieser Stelle aufgezeigt (cf zu 2, 3). Der Ausdruck ist also ein Bild, in welchem in der Tat ausgesprochen wird, wie die Lage der Dinge im Auge des Apostels sich spiegelt. Welches ist die Wirklichkeit, die dieses Urteil hervorruft? Der Satz mit *ὅτι* läßt sich, der Natur dieser Konjunktion entsprechend,[2]) so an, als werde er diese Wirklichkeit benennen; soweit ist es ja mit den Ap gekommen, daß sie zum Schaustück geworden sind für die Welt. Wenn hier der Begriff *κόσμος*, um an der Weite des Gebietes ja keinen Zweifel zu lassen, auf welchem jenes *θεατρίζεσθαι* (Hb 10, 33) an den Aposteln sich vollzog, nach seiner unsichtbaren und seiner sichtbaren Hälfte noch besonders beschrieben wird (Rm 8, 38), so fällt daran auf, daß *ἀνθρώποις* an zweiter Stelle steht. Bei der korrelativen Aufzählung durch *καί — καί* hat ja unwillkürlich das zweite Glied

---

[1]) *ὅτι* unmittelbar nach *δοκῶ γάρ* fehlt in den wichtigsten griechischen Handschriften und anderen bedeutsamen Zeugen; daß es aus ihnen durch Weglassung verschwunden sei, ist viel unwahrscheinlicher, als daß es anderwärts irrig eingesetzt worden ist; zu letzterem verleitete die scheinbare Inkongruenz der Konstruktion gegenüber dem folgenden *ὅτι θέατρον* etc. Zur Ausdrucksweise cf dann II, 8, 3; Hb 10, 29; Lc 13, 24.

[2]) Als Deklarativsatz, der den Inhalt des *δοκῶ γάρ* erneut aussprechen solle, läßt sich ja das mit *ὅτι* beginnende Sätzchen nicht nehmen, da vor *ὁ θεός* ein entsprechendes *ὅτι* fehlt, da ferner *θέατρον ἐγεν.* eine Tatsache, nicht ein Urteil ausdrückt, und endlich wegen des Parallelismus mit *ὡς ἐπιθαν.*

den Nachdruck. Es wird daher nicht zu viel gesagt sein, daß Pl das *θεατρίζεσθαι* vor Menschen als eine Verschärfung der apostolischen Widerfahrnisse empfindet. Engel, Geistwesen, dies muß ihm vorschweben, sind ja Zeugen auch solcher Leiden, die sich insgeheim an unserer Person abspielen (cf vielleicht II, 12, 7; ferner 1 Pt 1, 12; die kosmische Stellung Christi innerhalb der Welt und die kosmische Bedeutung seines Heilswerkes Eph 1, 10. 21; Kl 1, 20; 2, 10; Phl 2, 10 und die Anschauung, daß Engel Diener des wiederkehrenden Christus sind, erlauben vielleicht auch den Gedanken, daß die Engel gerade das den Boten Christi widerfahrende Leid, das sie zu beobachten bekommen, als besonders staunenswertes Schauspiel empfinden); aber die apostolischen Bedrängnisse sind schon sogar auch für diese irdische Welt zu einem Theater geworden. Dann muß aber unter *θέατρον* solcherlei Widerfahrnis gemeint sein, welches der öffentlichen Wahrnehmung vorlag, also Schmach, Bedrängnis, Mißhandlung, Tötung. Ja gerade an letztere und die theatralische Öffentlichkeit zu denken, mit welcher das Altertum zu seiner Ergötzung diese damals vielfach umgab, ist durch den Ausdruck recht nahe gelegt (cf doch wohl 15, 32; II, 11, 23 f.). Eben daraus dürfte sich nun auch *ὡς ἐπιθανατίους* erklären. *ὡς* kann freilich eine bloße Vergleichung, es kann aber auch einen begründenden Zusatz einführen, der ein in Frage stehendes Handeln motiviert (4, 14). Da *ἐσχάτους* ein Bild ist, *θέατρον ἐγενήθημεν* aber nicht als bloßes Bild gemeint und *ἐπιθανατίους* (zum Tode verurteilt) ihm begrifflich verwandt ist, so dürfte *ὡς ἐπιθαν.* eine ähnliche Stellung im ganzen haben wie *ὅτι* etc. In einem — freilich stark — abgekürzten Satz nennt es erstmalig den Grund, der dem Ap den Eindruck aufnötigt, daß Gott sie ganz hintangestellt hat: die Erfahrung davon, daß sie dem Verbrechertod beständig ausgesetzt sind,[1]) ist es, die Pl dabei im Auge hat: da habe ich ja den Eindruck, Gott hat uns, die Apostel, in der hintersten Reihe aufgezeigt — da wir dem Tode verfallen sind, da wir ein Schaustück geworden sind für die Welt, sowohl für Engel wie für Menschen.

Daß Engel und Menschen insgesamt mit höhnischer Freude auf die ihnen zur Besichtigung dargebotenen Apostel blicken, ist mit v. 9 nicht notwendig gesagt. Es mag ja viele geben, denen das Leiden der Boten Christi eine lustige Komödie ist; anderen ist es dafür gewiß schmerzliche Tragödie. Hier wird aber weder dieses noch jenes, sondern nur dieses gesagt, daß die Boten Christi in aller Öffentlichkeit in solcher Lage durch die Welt gehen, daß die ganze Welt daran ein so oder so staunenerregendes Schauspiel

---

[1]) Theodt.: *εἰς τὸ σφαγῆναι μόνον εἰς τὸν βίον παρήχθημεν.*

hat. [**4, 10—13**] In 10—13 wird dann das Eigentümliche dieser Lage noch weiter und ganz konkret beschrieben. Zuerst wird sie an der Stellung und Geltung klar gemacht, welche die Apostel im scharfen Gegensatz zur kor. Gemeinde infolge ihrer Zugehörigkeit zu Christus in der Welt und zu der Welt einnehmen. Ein grelles Licht fällt dabei aber zugleich nochmal auf die Gemeinde, die ja ebenso, wie jene, Christi ist und dadurch sich doch nicht gehindert sieht, ganz anders in der Welt zu stehen und vor der Welt zu gelten als jene: Wir sind töricht um Christi willen, ihr aber klug in Christo;[1]) wir schwach, ihr stark; ihr in Ruhm, wir aber ehrlos. Weiterhin an der das leibliche Leben treffenden Bedrängnis: Bis zur gegenwärtigen Stunde müssen wir hungern und dürsten und bloß sein und werden geschlagen und sind unstet und plagen uns mit Arbeit der eigenen Hände. Aber noch andere Lasten bedeutet das schmerzliche Rätsel nach 4, 12b u. 13a. Doch nicht, daß die Welt seltsamen Lohn für gute Dienste zahle, wollen diese kurzen Sätzchen hervorheben; denn dann mußten sie gerade umgekehrt gebaut sein: *εὐλογοῦντες λοιδορούμεθα, παρακαλοῦντες δυςφημούμεθα*, das mittlere aber wäre ganz unverständlich. Vielmehr wird dies hervorgehoben, daß die Apostel Jesu Christi, indem sie schlecht behandelt werden, dafür doch nichts anderes zu erwidern haben als freundliche Rede und stille Geduld: Werden wir geschmäht, wir segnen; werden wir verfolgt, wir dulden; werden wir verleumdet, wir reden tröstlich[2]) (zu *παρακαλεῖν* cf II, 1, 3—7). Nicht als Beweis apostolischer Liebe, von der zu reden hier ganz ferne liegt, und an welche zu denken gleichfalls das mittlere der Sätzchen von vornherein verbietet, darf das verstanden werden, sondern als beschämendes Zeichen der Wehrlosigkeit, mit welcher Christus seine Diener durch die Welt gehen läßt (cf Mt 5, 4. 9). Seinen Höhepunkt endlich erreicht der ganze Gefühlsausbruch mit dem Ausruf von 13b: Wie zum Fegopfer (Auswurf) der Welt sind wir geworden, von allen der Kehricht noch immer. Wie immer man die beiden Substantive verstehe,[3]) entweder daß auf die Apostel

---

[1]) Ambros.: Qui prudens in Christo iudicatur a perfidis, non recte asserit Christum.

[2]) *δυςφημούμενοι* steht zwar in bezug auf seine Bezeugung in den Textquellen dem *βλασφημούμενοι* nach; es dürfte aber, weil es Pl an keiner andern Stelle hat, gerade deshalb hier als echt anzusehen sein.

[3]) *περικάθαρμα* begegnet in der außerbiblischen Gräzität nur Arr. Epikt. III, 22 (sonst immer *κάθαρμα*); aber auch in LXX nur einmal (Prov 21, 18). Daß aber auch das Kompositum nicht bloß Auswurf überhaupt bedeuten, sondern auch den durch gelehrte Überlieferung des Altertums (cf Wettstein z. d. St.) übermittelten Sinn „ein mit dem Sündenschmutz der andern beladenes Reinigungsopfer“ wirklich haben

gleichsam alle Bosheit der Welt abgeladen wird und sie dafür büßen, d. i. darunter leiden müssen, oder so, daß sie das Allerwertloseste und Verachteste in der Welt geworden sind — in jedem Fall drücken sie aus, daß eine unerhörte Fülle von Schmach und Bedrängnis ihr Los geworden ist.

Auffallend sind auf den ersten Blick die Aoriste in 9 u. 13 b. Handelt es sich doch nicht nur um vergangene Tatsachen, sondern um noch gegenwärtig andauernde Zustände. Dann können jene nur hervorheben wollen, daß die Dinge einmal noch nicht so standen, daß sie sich aber im Laufe der Zeit bis zu dieser Höhe entwickelt haben. Der Farben, mit denen sie geschildert werden, sind der individuellen Lage des Pl entnommen; wenigstens wissen wir von ihm entsprechende Schicksale mehr als von andern. Das schließt aber nicht aus, daß er als Subjekt jener Widerfahrnisse doch bis zum Schluß die Apostel überhaupt meint, insonderheit jedoch neben sich den Apollos. Sie bilden diejenige Gruppe der Christenheit, an welcher der ganze Ernst der Jüngerschaft und des Dienstes Christi sich enthüllt. Als einen schneidenden Widerspruch dazu empfindet er die naiv-stolze Selbstbespiegelung der Kr, die an diesem Schlußabschnitt noch einmal als die letzte Ursache der Parteineigungen, mit denen Pl es bisher zu tun gehabt hat, erscheint. Nicht zwar als eine Last, unter der er seufzen müßte, spricht hier Pl den schweren Inhalt apostolischen Lebens aus; es redet freilich aber auch nicht der frohlockende Mut, wie er sich in II, 6, 4 ff. oder II, 11 u. 12 bzw. Phl 4, 11 ff. oder gar Rm 8, 31 ff. sich über alle Beschwernis emporschwingt. Die Wirklichkeit will Pl reden lassen, die die Torheit der Kr als das erscheinen läßt, was sie ist. Aber es ist eine mit seiner Hände Arbeit, mit seinen Schmerzen, mit seinem Blute erfüllte Wirklichkeit und in tiefer herzlicher Bewegung empfindet, während die Finger sie beschreiben, seine Seele ihren göttlichen Ernst.

---

konnte, zeigt eben LXX; denn hier ist es für כֹּפֶר gebraucht. Ist nun das Subst. auch in LXX vereinzelt, so kommen doch die Verba *περικαθαίρειν*, *περικαθαρίζειν* dort öfters und zwar im sakralen Sinne vor (Deut 18, 10; Jo 5, 4; Lev 19, 23; Deut 20, 12 (?); 30, 6; Jes 6, 7; anders 4. Mkk 1, 29). Demnach dürfte es wahrscheinlich sein, daß Pl an sich das Bild hier in dem konkreteren Sinn gemeint hat, der durch die Ausdrucksweise des AT nahe gelegt ist. Dies um so mehr, als auch *περίψημα* dem Pl aus LXX und zwar gleichfalls in einem an den Opfergedanken anstreifenden Sinn bekannt sein konnte (Tob 5, 18 cf Ign. Eph 8). Eine andre Frage ist freilich, wie weit Pl erwarten konnte, daß seine Leser die Worte in dieser speziellen Beziehung nehmen würden; ihnen konnte *περίψημα* als Kehricht und wohl auch *περικάθαρμα* von dem als Schimpfwort so häufigen *κάθαρμα* in ähnlichem Sinn geläufig sein. Ob nun Pl, als er die Worte schrieb, mehr von dem erfüllt war, was er als Leser des AT für Vorstellungen mit ihnen verband, oder von dem, was vermutlich seine Leser dabei sich denken würden — darüber wird die Auslegung sich am besten bescheiden.

## Rückblick.

Die Anwendung, auf die es mit dieser persönlichsten Aussprache abgesehen war, hat Pl nicht mehr gegeben: sie konnte aber seinen Lesern ohnehin nicht schwer fallen. Pl unterbricht sich vielmehr alsbald (4, 14), als wolle er sich selber zurückrufen von den Wegen, auf die ihn lebendige Empfindung geführt hatte. Nicht bloß der Gefühlserguß aber, sondern die ganze Erörterung über die Parteineigungen wird damit abgebrochen. In zwei großen Gedankengängen hat Pl sich mit ihnen auseinandergesetzt. Der erste lehnt die Weisheit der Welt entschieden ab, um sich zum Kreuze Christi zu bekennen und in ihm die Gottesweisheit zu ergreifen (1, 18—2, 16). Der zweite korrigiert die voreilige und oberflächliche Wertung der Lehrer durch den Hinweis auf das allein zuständige göttliche Gericht (3, 10—4, 5). Die beiden Hauptmerkmale des kor. Parteiwesens treten damit noch einmal deutlich zu Tage: hätten die Kr in ihrer Art, die Dinge zu betrachten (1, 10), einmütig und völlig sich von dem großen Ernst des Kreuzes und des göttlichen Endgerichts sättigen lassen, dann wären jene Zänkereien nicht möglich gewesen. Aber auch der unterste Ausgangspunkt desselben ist unverkennbar, und der Schluß, in dem Pl einmal seinem Herzen Luft macht, spricht ihn mit abschließender Deutlichkeit aus: er liegt in einer noch immer unüberwundenen Neigung, der eigenen Persönlichkeit und ihrer Entwicklung sich zu freuen. Mangel an Demut und Hingabe an die Sache sowie an allseitiger Bestimmbarkeit durch die große ernste Sache des Heiles ist das Charakteristikum der kor. Gemeinde. Kann an diesen Grundzügen der Erscheinung kein Zweifel sein, so fragt es sich doch, in welche Verbindung sie miteinander traten und was es um die Eigenart der ihr entspringenden Gruppenbildung gewesen ist. Die Christuslosung aus 1, 12 auszumerzen — eine Eventualität, deren völlige Erledigung S. 59 noch verschoben werden mußte — hat sich in der gesamten Ausführung kein Anlaß ergeben, vorausgesetzt nur, daß man sie in dem einzigen mit 1, 10 verträglichen und durch 1, 31; 3, 22 bestätigten Sinn versteht. Darnach bildete sie den normalen Ausdruck des gemeindlichen Lebensstandes und ward hier tadelnswert nur wegen der Partikularität des Gebietes, das man ihr einräumte, indem man ihr andere Losungen entgegensetzte (und vielleicht sie in falscher Weise anderen Losungen entgegensetzte). Daß die Gemeinde Christi allein ist, in Christo aber alles hat, das bildet demgemäß einen Grundzug der Erörterung. Der Kephasgruppe konnten wir aus Kap. 1—4 nur eine sehr sekundäre Bedeutung ausmitteln (cf S. 66; 71; 102). Aber auch die sonstige Geschichte des apostolischen Zeitalters weiß nichts von einer irgendwie inten-

siveren Berührung des Kephas mit griechischen Gemeinden. Die Persönlichkeiten vielmehr, die in die Verwickelungen am meisten mit verstrickt wurden, sind Pl und Apollos; auch das entspricht dem, was sonst über die Geschichte der kor. Gemeinde bekannt ist, durchaus. Wie aber wurden sie darein verflochten? Von einem persönlichen oder sachlichen Gegensatz zwischen beiden wissen die außerpaulinischen Nachrichten nichts; aber auch in der Auseinandersetzung des Pl sind uns immer wieder die deutlichsten und unwiderleglichen Spuren des Gegenteils begegnet (cf S. 69; 71; 80; 141; 154). Die Ursache lag vielmehr in einer persönlichen Entgegensetzung beider durch die Gemeinde. Von dem Umstande aus, daß man durch den oder jenen getauft oder bekehrt worden war, konnte sich, vielleicht mit durch sonderliche Aspirationen versprengter Kephaschristen veranlaßt, der Gedanke einschleichen, als ob solche Zugehörigkeit zu diesem oder jenem Lehrer besonderen Anspruch auf Geltung verschaffe, als ob man ihnen besondere Einsichten und Erkenntnisse danke, die der jeweilig andere nicht zu gewähren vermocht habe. Man spielte den eigenen Besitz gegen den des andern aus und deckte ihn und sich mit dem Namen des Lehrers. So wetteiferte man schließlich dem Anschein nach um das Ansehen des letzteren und frönte doch letztlich und im Grunde dem eitlen Bestreben, die eigene Person mit besonderer Geltung zu verbrämen. Verwirrt wurde aber diese Lage der Dinge noch durch die Hinneigung zur außerchristlichen Pseudoweisheit. Welt- und gegenwartsfroh glaubte man in ihren Anschauungen, Neigungen, Gedankengängen, wie sie eben gleichsam einen Bodensatz der allgemeinen Geistesart dortselbst bildeten, eine Vermehrung und Erhöhung christlicher Erkenntnis zu gewinnen. Aber auch dieses Moment wurde — wer mag heute noch ahnen, in welchen sonderbaren Gängen und Sprüngen des Gedankens oder der Empfindung [1]) — in den Zank um die Ansehensansprüche hineingezogen, die auf der andern Seite durch die Personen der Lehrer motiviert wurden. Die alle die genannten Momente bei aller Verfolgung eines bestimmten Gedankenfortschritts doch beständig ineinander schlingende Aussprache des Pl über die Sache entspricht ganz diesem Sachverhalte.

Aber welches Ziel verfolgt Pl dabei für seine eigene Person? An sich ist es durchaus denkbar, daß Pl in jenem Streitwesen unberechtigt zurückgesetzt und ein andrer, Apollos, auf seine Kosten erhoben wurde; daß Pl in solchen Fällen sehr wohl es für pflichtgemäß hielt, sein apostolisches Ansehen entschieden zu wahren,

[1]) Pl brauchte z. B. nur des öfteren seine Kreuzespredigt so zu gestalten, wie er es in Athen begonnen hatte (cf zu 2, 2 S. 116), so waren solche Mißverständnisse, als ob er die christliche Predigt in Wortweisheit treibe, wohl möglich.

zeigt der Galaterbrief. Bis zu einem gewissen Grade muß jenes sogar der Fall gewesen sein, wenn doch überhaupt eine seinen Namen verschmähende Gruppe sich gebildet hatte. Aber daraus darf man nicht schließen, daß der Eifer um seine apostolische Geltung und also der Gegensatz gegen die Apollosgruppe die Darstellung überhaupt bestimme. Wir sahen vielmehr oft genug, wie Pl nicht Selbstapologie treibt, wohl aber von seiner Person falsche, ihn in ein unrichtiges und wider Gebühr glänzendes Licht setzende Vorstellungen abwehrt, indem er ihnen die schlichte Nüchternheit der wirklichen Tatsachen gegenüberstellt (cf S. 155): wir empfanden nicht minder, wie die Worte des Pl von der Demut eingegeben waren, die vor verfrühtem und vor menschlichem Lobe zittert (cf S. 189). Gewiß, was einen klugen treuen Knecht Christi niedrig macht vor sich selbst und vor der Welt, das ist zugleich seine Ehre. Das Licht der Wirklichkeit und das Maß der Beurteilung, in das Pl sich hineinstellt, konnte darum, wo es nötig war, alsbald auch gegen falsche Verkleinerung gewendet werden. Ja die neutrale, alle Selbstbeurteilung wo immer möglich vermeidende, sich bloß auf die Tatsachen selber beschränkende Färbung der Darstellung wird eben daraus zu erklären sein, daß Pl mit ihr sich gleichzeitig nach zwei Fronten wendet. Aber für die Annahme, daß es dem Pl in erster Linie darum zu tun gewesen sei, sich gegen die Überhöhung des Apollos zu wenden, dafür fehlt der Auseinandersetzung, so wie wir sie verstehen mußten, zu sehr der in diesem Falle in erster Linie notwendige Charakter der Defensive.[1]) So kann es mit dem Parteiwesen in K nicht bestellt gewesen sein, daß es Pl oberste Sorge hätte sein müssen, sich seine Geltung neben Apollos zu erstreiten.[1]) Nein, am Herzen lag ihm zuerst und zuletzt etwas andres. Das Parteiwesen in K brachte seinen und andrer Namen in Rivalität mit Christus, vor dem er doch als dem Herrn, dem Mittler aller Gottesgnade, dem Richter sich beugt. Davor erschrickt er, dagegen kämpft er, mit welchen Motiven und Scheingründen das sich immer decken mochte, mit dem vollen heiligen Ernste dessen, der an die Torheit des Kreuzes und an die alles menschlich Eitle zerstörende Feuerkraft des Gerichtes glaubt. Der Drang, der in der Grußüberschrift und in der Eingangsdanksagung wirkt, sich und die Gemeinde an den heiligen Namen Christi allein zu binden, der ist dem Apostel das Leitmotiv auch in der stillen Beurteilung und in der öffentlichen Erörterung des kor. Parteiwesens gewesen.

---

[1]) Was in der Einleitung, unter völligem Absehen von dieser Auseinandersetzung über die Parteineigungen, aus anderen Umständen über das Verhältnis der Gemeinde und des Apollos vermutet werden konnte (cf S. 16), paßt in die obige Auffassung vollständig hinein.

# II. Sittliche und kirchliche Einzelfragen 4, 14—14, 40.

## 1. Der Übergang 4, 14—21.

Daß Pl, indem er nach 4, 13 sich selber Einhalt tut und die Auseinandersetzung über die Parteiungen abbricht, mit gutem Grunde schreiben konnte: [**4, 14**] Nicht euch beschämend schreibe ich das, sondern als meine geliebten Kinder ermahne ich euch [1]) ist gewiß. Freilich ist, wie 2 Th 3, 14f. zeigt, der Gegensatz von *νουθετεῖν* und *ἐντρέπειν* kein ausschließender. Indem jenes sich an die vernünftige Einsicht wendet, die sich selber von Verkehrtheit überzeugt, ruft es ja von selbst auch die beschämende Empfindung begangener Torheit hervor. Darum wird der Unterschied, den Pl meint, sich auch nicht auf die Wirkung beziehen, die er beabsichtigt, in welchem Falle ja ohnehin das Partizipium Präs. nicht stehen könnte, sondern auf die Stimmung, in der er schreibt. [2]) Wer als ein *ἐντρέπων* solche Dinge, wie 4, 6—13 redend oder schreibend behandelt, der will damit durch seine Vorzüge Andere ihrer Untüchtigkeit überführen und so sich das Gefühl des Triumphes, ihnen aber die peinliche Empfindung des Unterliegenmüssens verschaffen. Nicht in solcher Stimmung der Selbstgefälligkeit schreibt Pl (cf die Ablehnung des doch unvermeidlichen Rühmens II, 11, 16ff.); ihn regiert im Gegenteil die Liebe, der es allein um das Wohl der Kinder zu tun ist. Er kann nicht anders zu ihnen reden als in diesem Geiste; in ihm darf er aber auch ernste Worte mit ihnen reden. Denn: [**4, 15**] Ihr mögt zehntausend Hofmeister haben in Christo, so doch nicht viele Väter; denn in Christo Jesu habe ich euch durch das Evangelium gezeugt. — Pädagogen hießen bei den Griechen (und Römern) die Sklaven, welchen die Hut und Aufsicht, überhaupt die erzieherische Überwachung der Söhne anvertraut war. [3]) In bezug auf eine Christengemeinde können darunter, wenn ihr erster Begründer sich ihren geistlichen Vater nennt, nur solche verstanden werden, welche (insonderheit in Ab-

[1]) Der Vatikanus und die westliche Überlieferung lesen *νουθετῶ*. Da damit die durch *ἐντρέπων* begonnene Konstruktion verlassen wird, so ist nicht anzunehmen, daß der Indikativ durch Korrektur aus *νουθετῶν* entstanden ist; folglich verdient er den Vorzug.

[2]) Nicht sehr glücklich ist der Ausspruch im Barnabasbrief nachgeahmt (4, 9): *πολλὰ θέλων γράφειν οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς πρέπει ἀγαπῶντι.*

[3]) Cf Pauly, Realenzyklop. der klass. Altertumswiss. V, 1048ff.

wesenheit des Vaters; cf auch Gl 4, 2; 3, 24) die Gemeinde überwachen und dazu bestimmt sind, sie auf den rechten Erziehungsbahnen zu erhalten. Wer sind die? Decken wird sich der Unterschied zwischen Vater und Hofmeistern nicht völlig mit dem zwischen dem *φυτεύων* und dem *ποτίζων*, auch nicht zwischen dem *θεμέλιον τιθείς* und den *ἐποικοδομοῦντες*. Gleichwohl mag es sein, daß Pl für sich bei *παιδαγωγούς* auch an Apollos gedacht hat. Aber doch nicht etwa in einem für diesen schädlichen Gegensatz, überhaupt nicht mit der Absicht, an einzelne Persönlichkeiten anzuspielen. Man darf ja nicht übersehen, daß Pl in dem *μυρίους* absichtlich einen unmöglichen Fall beschreibt: durch *ἐάν* mit dem Conj. Präs. wird allerdings diese Irrealität nicht auch hervorgehoben; wohl aber weist es den Fall, den Pl setzt, in die Zukunft (I, 7, 36; Mt 8, 2f.; Mc 14, 31; 1 Jo 2, 1. 3). Beide Arten der Satzbildung kommen aber darin überein, daß Pl durch den Vordersatz nicht etwas in der Gegenwart Verwirklichtes aussagen will. Fast möchte man übersetzen: „Ihr mögt einmal noch zehntausend Hofmeister bekommen . . .“ Dann dürfte aber auch klar sein, daß diese Möglichkeit nicht in der Absicht ausgesprochen wurde, etliche Personen der Gegenwart als bloße Hofmeister zu charakterisieren, sondern lediglich die durch keine, auch die unwahrscheinlichste Entwicklung abzuändernde Einzigkeit der geistlichen Vaterschaft des Pl zu betonen. Der Zusatz von *ἐν Χριστῷ*, der aus dem Vordersatz auch zu *πατέρας* zu ergänzen ist und das Verhältnis benennt, in welchem man einen Vater oder Hofmeister hat, bestätigt mit seiner fast unwillkürlichen Anerkennung des *παιδαγωγοί* diesen unpolemischen Sinn von *παιδαγωγούς* durchaus. Auch bei *ἐγέννησα* ist ein ähnlicher Zusatz zur Bezeichnung des Gebiets, auf welchem jenes Zeugen und Werden gelegen ist, unentbehrlich. In seiner Verbindung mit dem Verbum drückt derselbe aber das aus durch den noch tiefer greifenden Gedanken, daß in Jesus Christus jener neue Lebensstand sich innerlich vermittelt und begründet hat.

Wenn Pl daran die Mahnung knüpft: Werdet Nachahmer von mir,[1]) so möchte man derselben gerne dadurch konkreteren Inhalt geben, daß man sie auf 4, 6 zurückweisen läßt. Aber dort hat ja Pl sich und den Apollos zusammen als Urbild hingestellt; und es dürfte zudem auch gar nicht tunlich sein, nun über die in 4, 14 vollzogene Wendung wieder auf ein einzelnes Moment der früheren Aussprache zurückzugreifen. Als paränetische Zusammenfassung der ganzen Auseinandersetzung über die Parteien kann das Wort aber erst recht nicht gelten; dazu ist es schon viel zu

---

[1]) Die Fortsetzung *καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ*, wie sie in (jüngerer und lateinischer) Überlieferung auftritt, ist Zusatz aus 11, 1.

blaß (cf 1, 10. 30f.; 3, 21). Ebensowenig kann es aber als Mahnung zur Nachbildung des Geistes väterlicher Liebe, der sich in 4, 14f. ausgesprochen hat, verstanden werden, denn der ist mit der väterlichen Autorität, die er gerade hier für sich beansprucht, von den Kindern überhaupt nicht nachzubilden. So entsteht die Vermutung, daß jene Aufforderung nicht sowohl aus dem Vorhergehenden herauswächst, als vielmehr zu Kommendem überleitet. Sie rechtfertigt sich aber alsbald noch aus anderen Gründen. Wie die Aufforderung *μιμηταί μου γένεσθε* bedeutungsvoll in 11, 1 wiederkehrt, so hat Pl [**4, 17**] eben deshalb, also um die gewünschte Nachahmung zu erzielen, den Tm abgesandt, von dem er sagen kann: er ist mein geliebtes treues Kind in dem Herrn, er wird euch erinnern an mein Verfahren in Christo Jesu, gleichwie ich allenthalben in jeder Gemeinde lehre.[1]) Aus 16, 10 erfahren wir, daß Tm nicht etwa den Brief überbringt, sondern auf andrem Wege als der Brief reist und wohl schon vor dem Briefe abgegangen ist (cf S. 57). Soll er nun in K an die „Wege" des Apostels erinnern, so könnte darunter allerdings das persönliche Verhalten desselben gemeint sein als die Wege, die er für sich in seinem Amte geht. Der beigefügte Relativsatz aber macht das schon zweifelhaft. Denn mag man nun *καθώς* im buchstäblichen Sinne (gleichwie) nehmen, so daß das *ἀναμνήσει* etc. an dem Komparativsatz seine Parallele bekommt, oder — was weniger wahrscheinlich — mag man den Satz (wie AG 15, 14; 3 Jo 3) als Deklarativsatz verstehen, der den Inhalt von *ἀναμνήσει* angibt, immer ist doch das Ergebnis, daß Pl wünscht, das, was er überall und ohne Unterschied lehrt, auch in K beachtet und in Erinnerung gebracht zu sehen. Dann wird es sich aber wohl nicht um persönliches Verhalten, sondern um sachliche Anweisungen handeln. Ein Blick auf den Inhalt des folgenden Briefteils bestätigt das. Denn gerade der Gesichtspunkt, der in dem Komparativsatz hervortritt, begegnet dort mehrfach als derjenige, der die Ermahnungen und Weisungen des Apostels mit begründet (7, 17; 11, 16 (auch 34); 11. 23; 14, 34. 36). Es wäre seltsamst, wollte man im Gegensatz zu diesen unverkennbaren Beziehungen die Sendung des Tm auf die in Kap. 1—4 besprochenen Verhältnisse abzielen lassen. Klingt vielmehr in 4, 17 das Motiv an, welches die späteren Ausführungen gestaltet, so muß Tm mit dem Auftrag abgegangen sein, die in letzteren zu gebenden Weisungen den Krn persönlich zu übermitteln. Daß Pl

---

[1]) *αὐτό* nach *διὰ τοῦτο* fehlt in den meisten alten Uncialhandschriften (nicht in ℵ*, wie zu Tischendorfs nicht völlig klarer Angabe zu bemerken ist) und in wichtigen Gliedern der sonstigen Überlieferung; aber es konnte wegen des Homoioteleuton leicht ausfallen und ist daher als ursprünglich anzusehen.

nun doch in seinem Briefe davon redet, geschieht aber deshalb, weil er inzwischen durch die Nachricht über die Parteiungen veranlaßt wurde, zu tun, was er zunächst nicht vorgehabt hatte, nämlich zur Feder zu greifen. Dann muß also auch *μιμηταί* schon auf das folgende blicken und daran seinen konkreten Inhalt bekommen. Es bestätigt sich mithin, daß diese Bemerkungen nicht einen Abschluß zu der Erörterung über die Parteiungen, sondern eine Einleitung der folgenden Anweisungen bilden und daß demnach der ganze Abschnitt als Übergang zum zweiten Teil des Briefes zu betrachten ist. Namentlich mit dem an die Spitze von 16 gestellten nachdrücklichen *παρακαλῶ οὖν* ist die Wendung vollzogen. Aber angebahnt hat sie sich sogar schon vor 4, 14 ff. Der Vorwurf der Aufgeblasenheit, den Pl in 4, 6 erhebt und den er mit den Fragen in 4, 7 begründet, kehrt in 5, 2 u. 8, 1 wieder und wird in 13, 4 gestreift.[1]) Man muß daher annehmen, daß schon in dem so persönlichen Erguß, der jenen Vorwurf erstmalig umgibt, der Blick auf die Fehler im voraus mitwirkt, die später zu rügen sein werden. Nun aber, da Pl 4, 16 ff. schreibt, ist das Bild der Parteiungen ganz zurückgetreten und andre, freilich nicht eben erfreulichere, rücken an seine Stelle.

Brief und Sendung des Tm sind freilich beide nur Lückenbüßer, bis Pl seinen Wunsch ausführen und selber nach K kommen kann. Wenn er in bezug darauf schreibt: [**4, 18**] In der Annahme aber, daß ich ausbleibe, wurden etliche aufgeblasen, so zeigt das *ὡς*, daß jene *τινες* in solcher Annahme ein subjektives Motiv für ihre Aufgeblasenheit hatten. Statt des tonlosen *μου* müßte aber *ἐμοῦ* (= ich selber) stehen, wenn jenes Motiv aus der Sendung des Tm sollte erwachsen sein. Wodurch jene Annahme dann sonst veranlaßt wurde, steht dahin. Betont sie, wie aus der Stellung erhellt, nicht das Nichtkommen des Paulus, sondern das Nichtkommen des Pl, so könnte man etwa vermuten, es müßten solche äußere Umstände vorgelegen haben, welche es den Krn selbstverständlich erscheinen ließen, daß nun ihr geistlicher Vater demnächst bei ihnen sicher erscheinen werde. Aber auch nach einer andren Seite hin muß man das Wort vorsichtig behandeln. Daß die Aufgeblasenheit, die hier als Wirkung jener Annahme erscheint, sich gegen Pl gerichtet habe, ist möglich; aber eine Gewißheit dafür besteht durchaus nicht: ein Schluß, daß der Satz gegen eine den Pl befehdende oder verachtende Mehrheit oder Minderheit sich richte, steht in der Luft. Mit derselben Wahrscheinlichkeit ließe sich z. B. der Satz dahin ver-

---

[1]) Diese Häufung des Worts *φυσιοῦν* im mittleren Teile unsres Briefes ist um so mehr zu beachten, da dasselbe bei Pl sonst überhaupt nur noch einmal, nämlich Kl 2, 18, vorkommt.

stehen, daß jene Aufgeblasenheit aus vermeintlichen persönlichen Vorzügen (3, 18; 11, 22) oder christlicher Lebensführung entsprang und mit der Beziehung zu Pl weiter nichts zu tun hatte, als daß sich, solange Pl ausblieb, niemand fand, der sie in ihre Schranken zurückgewiesen hätte: in der Annahme, vielleicht sogar in dem Irrtum, daß Pl nicht komme, ließen sie ihrem Stolze und ihrer Prahlerei freien Lauf (ähnlich schon Calvin). Mit ruhiger, fast humorvoller Überlegenheit zerstört dann Pl diesen Irrtum: Ich werde aber bald zu euch kommen, wenn der Herr will, und werde mir Kenntnis verschaffen nicht von dem Reden der Aufgeblasenen, sondern von ihrer Kraft. Denn nicht in Reden besteht das Reich Gottes, sondern in Kraft. Wer darum bloß reden, aber nichts Rechtes wirken kann, der wird, wenn der sachverständige scharfe Blick des Apostels ihn prüft, bald in seiner Nichtigkeit aufgedeckt dastehen. Fraglich ist dabei aber nicht das Daß, sondern höchstens das Wie? des Kommens: wird es, weil die Fehler, die jetzt ans Licht gezogen werden sollen, dann am Ende gar noch fortdauern, in züchtigender Strenge [1]) geschehen müssen, oder wird es in Freundlichkeit und Liebe geschehen können? Indem Pl, seines Rechtes und seiner Macht sicher, die Wahl darüber den Krn zuschiebt, hört man aus seinem Drohen doch schon etwas von dem heiligen Zorn, der bald losbrechen wird: [**4, 21**] Was wollt ihr? Soll ich mit dem Stock [2]) zu euch kommen oder mit Liebe und dem Geiste der Sanftmut?

## 2. Die notwendige sittliche Selbstzucht der Gemeinde 5, 1—6, 20.

a. Das Urteil über den Blutschänder 5, 1—5. [**5, 1**] Verhältnisse des geschlechtlichen Lebens haben in erster Linie den drohenden Ernst des Ap erweckt. Wenn die Aussprache darüber nach der lebhaften Frage in 4, 21 ganz überraschend und unmittelbar den diesbezüglichen Tatbestand benennt, so kann das so nachdrücklich an die Spitze tretende ὅλως nicht von geringer Be-

[1]) An Strafwunder, wie bei Ananias und Sapphira, denkt schon hier Chrysostomus, aber viel zu speziell.

[2]) Als instrumentales ἐν kann die Präposition hier nicht betrachtet werden, da dies der Verbindung mit ἔρχεσθαι widerspricht. (Anders bei „schlagen mit" LXX Gen 32, 10; Ex 17, 5 u. ö.) Aber auch nicht aus bloßer Anpassung an das Folgende ist es zu erklären (Deißmann, Bibelstudien 16), sondern es entspringt dem so ausgedehnten und unbestimmten Gebrauch gerade dieser Präposition (Blaß 182), vermöge dessen sie auch ein Versehensein mit etwas ausdrücken kann (Sirach 47, 5).

deutung sein.[1]) Er besagt, daß nicht von einem einzelnen Falle, sondern in aller Art und Beziehung zutrifft, was durch *ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία* ausgedrückt ist.

Letzteres wird aber nicht bedeuten, daß man in K Hurerei höre, nämlich daß, wie das dann gedeutet wird, solches Verhalten den Gesprächsgegenstand bilde (Meyer-Heinr.). Das wäre ja die allerseltsamste Ausdrucksweise, da doch nicht Unzucht selbst, sondern Reden und Urteile darüber zu Gehör gebracht werden. Was sollte denn aber ferner mit jener Aussage festgestellt sein? Soll das Reden über Unzucht an sich schon als sündhaft gelten? Es konnte ja doch auch in energisch abwehrendem Sinne geschehen. Soll mit 1 a also in diesem Sinne etwas Charakteristisches gesagt sein, dann müßte notwendig die Art, wie man sich die Sache zu Gehör brachte und bringen ließ, näher bestimmt sein. Derartiges fehlt aber ganz und gar. Wie paßt endlich *ἀκούεται* in diesem Sinne zu *τοιαύτη πορνεία* in 1 b, wozu es doch zu ergänzen ist? Nicht daß man von diesem außerordentlichen Vorkommnis redet — tatsächlich haben die K sogar viel zu wenig davon gesprochen, vielmehr die Sache ruhig passieren lassen —, sondern daß es überhaupt und ungestraft geschehen konnte, das macht Pl den Kor. zum Vorwurf. In jenem Sinne genommen würde endlich *ἀκούεται* den in 2 b so lebendig sich aussprechenden Vorwurf falscher Duldsamkeit in mattester Weise vorwegnehmen. Ist das also abzulehnen,

[1]) *ὅλως* dient sonst dazu, einen Begriff in die Gesamtheit seiner Beziehungen hineinzustellen. So kann es zum Nomen oder Verbum hinzutreten, um demselben die Gültigkeit in jeder Hinsicht zuzusprechen (*τὰ ὅλως γνωστά* Aristoteles Metaphys. 6. 132, 10; so bei Paulus 1 Kr 6, 7). Dementsprechend schließt es Aufzählungen mit einem alles einzelne zusammenfassenden denique ab (Plato Cratyl. 406, 9; de re publ. IV, 437, 05; LXX Hiob 34, 8 nach ℵ c.a. C, zugleich die einzige Stelle, wo das Wort in LXX begegnet); oder es verstärkt die Negation (I. 15, 29; Mt 5, 34). Es generalisiert also ein Urteil oder einen Tatbestand; an unserer Stelle verhält sich aber, was in 5, 1 ausgesagt wird, zu dem in 4, 21 Vorhergehenden wie eine Spezialisierung des dort ganz allgemein angedeuteten bedenklichen Zustands der Gemeinde. Es geht darum nicht an, *ὅλως* aus dem Verhältnis zum Vorhergehenden zu begreifen. Dann muß es entweder aus der neuen Aussage selber oder aus ihrem Verhältnis zum folgenden sich erklären. Im ersteren Falle könnte man es mit *ἀκούεται* verbinden und dahin verstehen, daß das fragliche Hören allenthalben (passim) geschieht; allein nirgends sonst hat *ὅλως* diese Bedeutung. Dann wird nur die zweite Möglichkeit übrig bleiben: durch *ὅλως* wird also die erste Aussage als generelle bezeichnet; mit *καί* tritt ihr eine spezielle gegenüber. Einen Beleg für einen derartigen Gebrauch von *ὅλως* gibt es allerdings auch nicht. [Eine gewisse Parallele besteht aber zwischen ihm und der in der rabbinischen Exegese ausgebildeten Technik, an Schriftaussagen das Verhältnis von allgemeinem und besonderem zu bestimmen; dieselbe brachte es darüber sogar zu 13 verschiedenen Möglichkeiten. (Cf Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Th. u. K 1877, 210; Weber, Altsynagogale Theologie 110ff.; Schnedermann, z. d. St.)]

dann muß εν ὑμῖν den Ort, wo die πορνεία geschieht, und ἀκούεται dies bezeichnen, daß man — anderwärts natürlich und insonderheit bei dem Vf des Briefes — solche schlimme Dinge leider zu erfahren bekommt (cf 11, 13 u. 18; Gl 1, 14). Sehr verkürzt ist freilich die Ausdrucksweise auch so, aber ihr Sinn ist deutlich: In jeder Art hört man unter euch von Unzucht, ja — so wird man am besten das von der generellen, alle Arten geschlechtlicher Verirrung umfassenden πορνεία[1]) zu einem speziellen Falle gesteigerter Verfehlung fortführende καί übersetzen — von solcher Unzucht, wie sie nicht einmal bei den Heiden vorkommt, nämlich daß einer seines Vaters Weib hat. Pl würde gewiß nicht die Umschreibung γυναῖκα πατρός angewandt haben, wenn der Frevel gegenüber der eigenen leiblichen Mutter begangen worden wäre. Andrerseits vermeidet er die Bezeichnung Stiefmutter schon deshalb, weil durch jene Umschreibung das Unerhörte der Sache gleich deutlich hervortritt: mit einer Frau, die mit seinem eigenen Vater geschlechtliche und zwar eheliche Gemeinschaft gehabt und so mit ihm zu einem Fleisch geworden ist (6, 16 b), lebt jener in buhlerischem Verhältnis. Wieweit auch noch Ehebruch mit im Spiele war, steht dahin, da nichts darüber gesagt wird, ob der Vater noch lebe;[2]) auch das läßt sich nicht entscheiden, ob es sich um eine förmliche Ehe mit der Stiefmutter oder um ein Konkubinat, bzw. zeitweiligen außerehelichen Verkehr handle (cf zu ἔχειν Jo 4, 18; Mr 6, 18); die Präterita in 5, 2 u. 3 erlauben einen bestimmten Schluß in dieser Hinsicht nicht; denn sie deuten nicht notwendig auf eine einzelne bestimmte Handlung, wie eine Eheschließung wäre, sondern können vom Standpunkt des zu fällenden Urteils auf das dem Urteil vorausliegende Tun zurückblicken. Gewiß ist aber, daß die beteiligte Frau, da sie von keinem Urteil betroffen wird, der Gemeinde nicht angehört hat. Und nicht minder, daß das eigentlich Unerhörte an der Sache für Pl nicht etwa in dem Bruch des ehelichen Bandes, sondern in der Verletzung einer — für sein Gefühl wohl geradezu naturhaften (cf Lev 18, 3 ff.) — Pietätspflicht gegen den Vater gelegen war. Glaubt er doch sogar aussprechen zu dürfen, daß solche Verfehlung selbst den Heiden fremd sei.[3]) Pl hätte durch diese Feststellung den gerade entgegengesetzten Eindruck erzielt, wenn er nicht darauf rechnen durfte, daß jener Erfahrungssatz auch von

---

[1]) Cf dazu Mt 5, 32; 19, 9; Jo 8, 41; I, 6, 13. 18; 7, 2; 1 Th 4, 3.

[2]) Ob II, 7, 12 mit dem vorliegenden Fall etwas zu tun habe, bleibe späterer Erörterung vorbehalten.

[3]) Zu dem Relativsatze wird wohl, da ὀνομάζεται dem Text, wie die Unzialhandschriften und die lateinische Überlieferung beweisen, ursprünglich fremd und wohl aus Eph. 5, 3 hereingebracht ist, am einfachsten γίνεται ergänzt.

seinen Lesern als solcher anerkannt werden würde.[1]) Aber gerade dann entsteht freilich erst recht die Frage, wie es möglich war, nicht nur daß innerhalb der christlichen Gemeinde diese allgemeine Anschauung keck verletzt wurde, sondern auch, daß solche Verletzung nicht die schärfste Reaktion hervorrief. Möglich, daß die Aufmerksamkeit durch die Parteiungen und andere Fragen des gemeindlichen Lebens so in Anspruch genommen war, daß man an jenem Vorkommnis als an einem rein privaten vorüberging. Wahrscheinlicher noch ist, daß extreme sittliche Grundsätze (6, 12) in einem Sinne geltend gemacht wurden, als ob der neue Geistesstand des Christen alle bloß naturhaft sittlichen Verhältnisse alteriere.[2])

---

[1]) Ausnahmen sind dabei natürlich nicht ausgeschlossen. Pl will ja vielmehr nur dies sagen: daß andre geschlechtliche Verfehlungen unter euch vorkommen, ist schließlich zu begreifen: die sind ein Erbe aus eurer heidnischen Zeit; sie sind ja bei den Heiden gang und gäbe. Aber daß solche Sünde geschieht, ist unerhört; denn die kommt selbst bei den Heiden nicht vor. Damit war er aber — soweit wir das bei dem ungeheuren und in seinen sittlichen Anschauungen sehr verschiedenen Gebiet des Heidentums jener Zeit kontrollieren können — durchaus im Rechte. Das römische Recht verbot Ehen zwischen Stiefeltern und Stiefkindern aufs strengste als blutschänderisch (und zwar als incestus iuris gentium, d. h. als schon durch das natürliche Sittlichkeitsgefühl untersagt) und bestrafte sie in der älteren Zeit mit dem Tode, später mit Deportation auf eine Insel, in der christlichen Zeit wieder am Leben (cf Pauly, Encycl. der klass. Altertumswissensch. IV, 121 f.). Für Korinth galten diese Gesetze zwar nicht (Ramsay 108 ff.); aber bekannt dürften sie auch dort gewesen sein. Griechisches Recht und griechisches Sittlichkeitsgefühl beurteilte die ehelichen und geschlechtlichen Verhältnisse weit laxer. Einzelne Fälle von Ehen zwischen Stiefeltern und Stiefkindern kommen denn hier wirklich vor (cf Wettstein z. d. St.). Aber immerhin: „Verbindungen zwischen Schwiegereltern und Schwiegerkindern waren mißgünstiger Beurteilung ausgesetzt“ (Hruza, Polygamie und Pellikat nach griechischem Rechte. 1894. S. 172). (Cf die wie eine unwillkürliche Parallele zu 5, 1 klingende Äußerung des Andokides in seiner Rede über die Mysterien von Kallias, der nach einjähriger Ehe auch die Mutter seiner Frau ehelichte: *σκεψώμεθα, εἰ πώποτε ἐν τοῖς Ἕλλησι πρᾶγμα τοῦτο ἐγίνετο, ὅπου γυναῖκά τις γήμας ἐπέγημε τῇ θυγατρὶ τὴν μητέρα.*) Analoges wird dann auch von solchen Fällen, wie er hier vorliegt, empfunden worden sein. Der Talmud fordert für Fälle, wie der vorliegende, Steinigung (Sanhedr. cap. 7 hal. 4). (Ramsay möchte z. d. St. den Relativsatz bloß davon verstehen, daß solche Ehen durch das römische Recht verboten seien, um so den anscheinenden Konflikt der Aussage des Apostels und des sittlichen Urteils des außerrömischen Heidentums zu entfernen. Aber ist das nicht eine gewaltsame Verengerung der Aussage? Man beachte vielmehr, daß Pl auch in dem ausführlichen „Lasterkatalog“ in Rm 1 wohl von andern weit verbreiteten geschlechtlichen Verirrungen, nichts aber von gewohnheitsmäßigen Versündigungen in der oben bezeichneten Art sagte.)

[2]) Die Alten dachten daran, daß der Übeltäter einer jener Parteiführer und Lehrer gewesen sei; sie nahmen also wohl an, daß seine Anhänger aus Parteifanatismus geschwiegen hätten. Luther: „Es siehet der Wahrheit gleich, daß der Korinther, da er gesehen, daß Pl die Freiheit vom Gesetz lehrte, sich der Freiheit mißbrauchte“ (Müller, L. Erklärung

Die laxe Anschauung, welche nach 5, 1a in K ohnehin hinsichtlich der geschlechtlichen Sünden geherrscht hat und in welcher die vorchristliche Vergangenheit ersichtlich ganz besonders nachwirkte, fand daran dann einen willkommenen Anhalt, und so entstand freveles Tun bei dem einen, schwächliche Nachsicht bei den andern. Um so schärfer mußte es wirken, wenn nun Pl mit voller harter Entschiedenheit des Urteils und des Handelns in die Sache eingreift. Ihm bedeutet das Vorkommnis und seine Behandlung durch die Gemeinde eine sittliche Schmach, welche alle eitle Selbstzufriedenheit der Gemeinde, wie sie schon 4, 7f. gerügt war, längst hätte vernichten sollen: [**5, 2**] Und ihr seid (da noch) aufgeblasen und truget nicht vielmehr Leid, damit weggeschafft würde aus eurer Mitte er, der diese Untat begangen hat?[1]) Gleichviel, ob man den Satz als Ausruf oder als Frage liest — Pl gibt sich in keinem Falle die Mühe, für seine Stellung zu der Frage Gründe anzuführen, so zweifellos ist sein Urteil, so sehr erwartet er auch, daß es bei den Kor. durch seine innere Wahrheit sich von selbst Geltung verschaffe. Wäre nun, wie sich's gebührte, das Vorkommnis von der Gemeinde selber schon alsbald als Anlaß zur Trauer empfunden worden, dann würde auch das rechte Handeln von selber sich eingestellt haben. Wenn Pl diese Konsequenz aber nicht in einem Folge-, sondern in einem Absichtssatz ausspricht, so will dieses ἵνα als Ausdruck der Tendenz genommen sein, in welcher Pl jenen Bruch mit Selbstzufriedenheit und jene Trauer von den Kr fordert. Solange ein solches Vergehen endlich nur als Tat und Schuld eines anderen Individuums gewürdigt wird, ruft es Zorn und Entrüstung hervor; verlangt Pl mehr als dies, nämlich Trauer wie um einen das eigene Leben treffenden Schmerz und Verlust, so geht daraus hervor, daß Pl der christlichen Gemeinde zumutet, über die individualisierende Betrachtung sich zu erheben und die Untat des Einzelnen als Schaden für das Ganze, als Schmach und Lebensminderung desselben, als Verletzung seiner Reinheit und seines Heiligkeitsstandes zu empfinden. Energische Reaktion der Tat bleibt da nicht aus. Auch sie könnte sich an sich darauf beschränken, nur den Einzelnen ins Auge zu fassen, und würde dann zu Versuchen führen, diesen von seinem Unrecht zu überzeugen

---

d. h. Schr. V, 641). Lightfoot vermutete, die Frau sei aus Liebe zum Sohne Christin geworden, und dies sei das Motiv für die Gemeinde gewesen, sich des Verhältnisses sogar zu rühmen. Andre griffen zu andren Vermutungen.

[1]) Von den beiden LA πράξας und ποιήσας, die beide gut bezeugt sind, dürfte die erstere vorzuziehen sein, weil sie ein bei Pl verhältnismäßig selteneres Wort darbietet; ein Unterschied der Bedeutung besteht zwischen ihnen aber nicht.

und so eine Korrektur durch Buße und Abbruch jenes frevelnden Verhältnisses herbeizuführen (cf die Anweisung Jesu an seine Jünger zu brüderlicher Zucht untereinander Mt 18, 15 ff.). Mit keinem Worte aber weist Pl zu solchem Verfahren an. Möglich, daß derartige Versuche auch wirklich schon gemacht und dann wahrscheinlich von eben der Seite gemacht worden waren, der Pl seine Nachricht verdankt. Man würde ihm ja schließlich von der Sache gar nicht berichtet haben, wenn nicht doch der und jener bedenklich darüber gewesen wäre. Nur von dem Ganzen und also namentlich den Führern der Gemeinde können solche Versuche nicht ausgegangen sein; denn ihm und ihnen gegenüber bleibt das Urteil 5, 2 in Kraft. Gleichviel aber, ob Pl auch durch solche Erfahrung von der Unempfänglichkeit des Frevlers in seiner Stellungnahme bestimmt wurde — wenn er als einzige, aber unläßliche Gegenwirkung dessen Entfernung aus der Gemeinde fordert, so bestätigt sich daran, daß ihm der Gesichtspunkt des heiligen Lebensinteresses der Gemeinde in dieser Frage der wichtigste ist. Sündlicher Frevel der Einzelnen ist eine für sie unerträgliche Befleckung des Ganzen. Auf welche Weise und in welchem Sinn der Frevler von der Gemeinde hätte hinausgetan werden sollen, das läßt Pl ganz unbestimmt. So wie v. 2 lautet, kann er ganz wohl auch im Sinne eines bloßen Ausschlusses gemeint sein, durch den ja die Gemeinde vor Gott, vor ihrem eigenen Gewissen, vor der Welt sich von jenem Frevel losgesagt hätte. Daß überhaupt gar nichts dahin Zielendes geschah, dies ist also der Vorwurf, den Pl erhebt. Eben deshalb nimmt er jetzt die Führung der Gemeinde in dieser Angelegenheit in die Hand und erhebt sich zu einem Handeln eigentümlichster und ernstester Art. [**5, 3—5**] Wenn er dabei mit *γάρ* beginnt, so wird dieses eben jenen Vorwurf mangelnder Reaktion zu begründen haben durch den Hinweis auf die entschlossene Gegenwehr, welche für den Apostel selbstverständlich ist. Ihm für seine Person (in diesem Sinne steht *ἐγώ* an der Spitze) steht fest, was zu geschehen hat. Das soll aber um so beschämender wirken, als Pl ja gar nicht in K zugegen ist,[1]) also nicht unter dem unmittelbaren Eindruck der Tat selber steht; dafür ist er im Geiste, d. h. hier aber nicht bloß durch geistige Versetzung in den Stand der Dinge überhaupt, sondern so zugegen, daß er dabei in seiner durch den heiligen Geist Gottes bestimmten Innerlichkeit wirksam ist. Daß dabei auf der letzteren Aussage der Nachdruck liegt, zeigt nicht bloß die Korrelation von *μέν* und *δέ*,[1]) sondern auch die modifizierte und da-

[1]) *ἀπὼν τῷ σώματι* etc. Dativ der Beziehung. Cf dazu Zahn, Matthäus S. 180. Westliche Textüberlieferung setzt vor *ἀπών* ein *ὡς*, das auf *ἀπών* allein bezüglich natürlich nicht komparativ, sondern nur be-

durch verstärkende Wiederholung des Gedankens durch *ὡς παρών* nach *κέκρικα*. Für das, was die in K selbst Gegenwärtigen versäumt haben, muß also die Energie des Abwesenden eintreten, wie wenn keine räumliche Trennung ihn von dem Schauplatz fern hielte. Wie in einem Urteilstenor, in welchem das richtende Kollegium, der Übeltäter und die Strafe genannt werden, spricht diese Energie sich aus. Man wird daraus folgern dürfen, daß *κέκρικα* hier nicht, wie seine Verbindung mit einen Infinitiv zunächst anzunehmen veranlassen könnte, im Sinne von Beschließen (2, 2; Tt 3, 12), sondern in dem spezifisch forensischen Sinne von Fällung eines Urteils zu nehmen ist. Der Infinitiv gibt dann den Inhalt dieses Urteils an; ob dabei der auf *παρών* folgende Akkusativ, der mit seinem Doppeldemonstrativum recht deutlich die Entrüstung verrät, als Objekt zu *κέκρικα* zu ziehen (cf zum Akkusativ des Objekts 5, 13; 6, 2; Rm 2, 1) oder als antezipiertes und nachmals durch *τὸν τοιοῦτον* wieder aufgenommenes Objekt von *παραδοῦναι* zu betrachten ist, wird sich zunächst darnach bemessen, welche syntaktische Stellung der Partizipialkonstruktion am Anfang von 4 zuzuweisen ist. Mit *κέκρικα* verbunden würde sie voraussetzen, daß solche Vereinigung zu gemeinsamem Rechtsverfahren bereits verwirklicht sei: das kann aber von einem Augenblick, in welchem der Gemeinde erst Kunde von der Stellung des Ap zur Sache gegeben wird, nicht zutreffen. Folglich wird dadurch das *παραδοῦναι* näher bestimmt. Der Gedankengang erleidet dadurch allerdings eine gewisse Veränderung. Denn das *κέκρικα* klang wie ein definitives und letztinstanzielles Urteil. Jetzt aber zeigt sich, daß Pl das Strafurteil nicht ohne Mitwirkung andrer, also auch nicht ohne ihre Zustimmung aussprechen und vollziehen will. Wie zu einem feierlich versammelten Richterkollegium sollen die Kor. und er, d. h., da er körperlich abwesend ist, sein Geist zusammentreten: ja die Kraft des Herrn Jesu selbst soll sich dazu gesellen. Der Parallelismus des Klanges zwischen *συναχθέντων* und *σὺν τῇ δυνάμει* macht es nämlich von vornherein wahrscheinlich, daß beides zusammengehört: diese Annahme bewährt sich aber auch daran, daß für einen Gerichtsakt, wie der hier in Frage stehende, Menschen ohne die Kraft Jesu des Herrn ebenso unzuständig wie unzulänglich sind. Die Verheißung Jesu, daß er nicht fehlen wolle, wo zwei oder drei auf seinen Namen hin versammelt sind (Mt 18, 20), gab Pl vollauf Recht, an solche Gegenwart Jesu auch bei dem vorliegenden Fall zu glauben; daß er dieselbe dann als die Gegenwart der Kraft des Herrn bezeichnet,

---

gründend sein könnte, als solches aber sinnwidrig ist; auf die ganze Entgegensetzung *ἀπών . . . παρών* bezogen würde es das folgende *ὡς παρών* zur zwecklosen Wiederholung stempeln.

deren Dasein doch ohne die persönliche Gegenwart Jesu undenkbar ist, wird darin seinen Grund haben, weil hier es sich um einen Akt höchster richtender und strafender Energie handelt. Kann und wird aus der geistigen Anwesenheit des Ap in jener Gerichtsversammlung der sittliche Wille zum Handeln auf die bisher energielose Gemeinde übergehen, so wächst beiden durch die Gegenwart Jesu die Fähigkeit hinzu, das, was jener Wille fordert, auch zu vollziehen. *ἐν τῷ ὀνόματι* etc. dann speziell mit der Partizipialkonstruktion zu verbinden, wird nunmehr freilich sich nicht empfehlen. Denn es drückt ja den Gedanken aus, das, was geschehen wird, werde und solle in der Autorität und in der Stellvertretung des (also noch nicht eigentlich als gegenwärtig gedachten) Herrn Christus geschehen; [1]) *σὺν τῇ δυνάμει* etc. steigert aber diesen allgemeinen Gedanken zu dem speziellen der wirklichen und wirksamen Gegenwart Christi selbst. Bezöge man nun beide Bestimmungen auf *συναχθέντων*, so würde dies ihr gegenseitiges Verhältnis eine gewisse Verdunkelung oder Durchkreuzung der Vorstellung sein, das fällt aber weg, wenn *ἐν τῷ ὀνόματι* als eine das ganze folgende Geschehen im voraus charakterisierende Näherbestimmung genommen wird. Im Namen Jesu werden sie zusammenkommen und richten. Indem aber Pl diesen Gedanken entfaltet und konkret ausführt, steigert sich ihm nunmehr jene allgemeine Vorstellung zu der speziellen, daß Jesus Christus selbst und persönlich in diesem Richterkollegium nicht fehlen wird. So schieben sich die Vorstellungen, ohne in unmittelbarste und störende Nähe zu einander gestellt zu sein, aneinander [2]) zur Ergänzung und Vertiefung. Gehört nun *ἐν τῷ ὀνόματι* schon zu dem materiellen Inhalt des Rechtspruches, auf welchen Pl mit seinem *κέκρικα* zielt, so würde es den feierlichen Eindruck des Ausspruches schädigen, wollte man auch das vorausgehende *τὸν οὕτως* etc. in denselben einbeziehen. Vielmehr ist dasselbe als Objekt zu *κέκρικα* zu nehmen und wie nach einer Pause beginnt nun Pl das Urteil selbst nach allen notwendigen Beziehungen hin zu skizzieren. Von seiner sittlichen Entschiedenheit verliert dabei das *κέκρικα* nichts; indem es seinen Inhalt so aussagt, gibt es vielmehr nur zu erkennen, daß Pl so wenig daran zweifelt, die

---

[1]) Ein Tun *ἐν ὀνόματι* etc. ist ein durch die Erscheinung und Stellung und den Willen Christi begründetes, vernotwendigtes und geheiligtes. Cf zu 1, 10 u. Eph 5, 20; 2 Th 3, 6; ferner Mt 21, 9; 23, 39 u. Parall.; Jo 5, 43; 10, 25; 14, 13f. 26; AG 3, 6; 4, 7. 10. Die Ausdrucksweise ist der Schrift eigentümlich; den einzigen Beleg aus außerbiblischer Quelle — und diesen noch dazu nicht für *ἐν τῷ ὀνόματι*, sondern für bloßes *τῷ ὀνόματι* im Auftrag, in Vertretung — siehe bei Deißmann, NBSt 25f.

[2]) Es bedarf wohl nur eines kurzen Hinweises darauf, daß eine derartige Bildung der Gedanken ebensowohl dem Diktieren wie dem Vorlesen gemäß ist.

übrigen Teilnehmer würden sein Urteil bestätigen, daß er sich schon imstande fühlt, gleichsam als erster abzustimmen oder das gemeinsame Erkenntnis im voraus zu formulieren.[1] Wie eine ernste Spannung liegt es dann bis zum tragischen Schlusse über dem Ganzen: Denn ich für meine Person, körperlich zwar abwesend, geistlich aber zugegen, habe bereits wie ein persönlich Anwesender das Urteil über den, der auf diese Weise diese Übeltat vollbracht hat, gesprochen (formuliert): In dem Namen unsers Herrn Jesus Christus — miteinander vereinigt ihr und mein Geist samt der Kraft unsers Herrn Jesu — zu übergeben den derartigen Menschen dem Satan zum Verderben des Fleisches — damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn.[2] Mag sein, daß die Gemeinde das Ihre mit dem bloßen Ausschluß des Frevlers getan gehabt hätte — die Energie apostolischer Zucht greift weiter und tiefer hinein in den Ernst göttlicher Gerichtskräfte (cf Mt 18, 18). Satan ist für Pl eine lebendige Realität, der auf das Verderben zunächst der Gemeinde Christi und des geistlichen Lebens des Einzelnen ausgeht, indem er durch Versuchung zur Sünde reizt (II, 11, 14; I, 7, 5); seine Wirksamkeit ist dabei aber nicht bloß psychologischer Art, sondern geschieht zugleich durch Gestaltung der äußeren Lebensverhältnisse, ja durch wunderartige Machterweise (1 Th 2, 18; 2 Th 2, 9). Soll darum die Entfernung jenes Unseligen durch Übergabe an den Satan vollzogen werden, so kann dies in nicht minder realem Sinne, also nur von einer wirklichen Veränderung seines Lebensstandes verstanden werden, durch welche er aus der schützenden Macht des ihn bisher umhegenden Bereiches der Gnade und Unverletzlichkeit in Christus entfernt und feindseligen Mächten ausgeliefert wird. Diese Überlieferung bedeutete ewiges Verderben, wäre sie als absolute gemeint. Es ist aber

---

[1]) Ähnliche Gedanken schon bei Theodoret. Eben dieser beschreibt auch ganz der Stimmung des paulinischen Ausspruchs gemäß den feierlichen Ernst des Gerichtes: *φρίκης μεστὸν συνεκρότησε δικαστήριον. πρῶτον γὰρ ἅπαντας ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου συνήγαγεν, εἶτα καὶ ἑαυτὸν εἰσήγαγε διὰ τῆς τοῦ πνεύματος χάριτος. καὶ αὐτὸν δὲ Δεσπότην προκαθήμενον ἔδειξε καὶ τὴν ψῆφον ἐκφέροντα καὶ τῷ δημίῳ* (lictori) *παραδιδόντα καὶ ὅρους τιθέντα, ὥστε μόνον παιδεῦσαι τὸ σῶμα.*

[2]) Zum Texte von 4f. sei bemerkt: In 4a gesellt sich zu den Zeugen für *ἡμῶν* nach *κυρίου* (B, westliche und syrische Texte) und zugleich zu denjenigen für *Χριστοῦ* nach *Ἰησοῦ* (א nebst westlichen Texten und Übersetzungen) auch Marcion (cf Zahn, GK II, 2, 504 ff.); darnach dürfte die volle Form der Bezeichnung authentisch sein; sie entspricht auch sehr wohl dem Charakter der Stelle. In 4b aber dürfte die einfachere Form (ohne *Χριστοῦ*) den Vorzug verdienen. Auch in 5 ist die Überlieferung über den Schluß sehr gespalten; mit B und Marcion etc. ist hier wahrscheinlich sogar nur *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου* zu lesen.

anzunehmen, daß Pl — wie die urchristliche und auch die atl sowie die spezifisch jüdische Anschauung — die Überzeugung gehabt habe, daß es Gott freistehe, dem Satan bei aller Selbständigkeit seiner widergöttlichen Bewegung doch einen bestimmten Bereich zuzuweisen. (Cf Hiob 1, 12; 2. 6; Mt 4, 1 u. 11; Lk 8, 31 f.; ferner Henoch 40, 7; Weber, Altsynagogale Theologie S. 247.) Jene Hingabe in die Macht Satans ist denn auch in der Tat in solcher Art durch den Zusatz *εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός* näher begrenzt. Auf Ertötung der sündlichen Triebe (so schon Augustin und seitdem Viele) kann diese Bestimmung freilich nicht zielen. Da so etwas auf keinen Fall dem Satan selbst, der doch nicht mit sich uneins wird (Mt 12, 25) und darum das Fleisch, sein Herrschaftsgebiet, nicht selber zerstört, als Absicht und Zweck auferlegt werden könnte, so müßte *εἰς ὄλεθρον τ. σ.* in jenem Sinne als eine vom Satan selbst nicht gewollte Folge gedacht sein, sein diesbezügliches Handeln selbst aber nicht im *ὀλλύναι τὴν σάρκα*, sondern in irgend etwas nicht näher zu Bestimmendem bestehen.[1]) Der Begriff *παραδοῦναι τῷ σατανᾷ* würde damit für sich inhaltsleer; das aber widerspricht dem Ernst des Urteils durchaus. Folglich muß die Präpositionalbestimmung das vom Satan selbst zu vollziehende Ergebnis jener Hingabe aussprechen. Mit paulinischer Sprache und Theologie stimmt das aber ganz überein. Denn die segensvolle, gerade zur Rettung aus Verderben dienende Entmächtigung des sündlichen Fleisches hat Pl zwar als eine Ertötung oder Kreuzigung, nirgends aber als ein Verderben desselben bezeichnet (cf Gl 5, 24; Kl 3, 5; Rm 8, 13), *ὄλεθρος* hingegen sonst immer im Sinne von einem die Existenz treffenden wirklichen Unheil verwendet (1 Th 5, 3; 1 Tm 6, 9; cf I, 1, 18 f.; 8, 11; 10, 9 f.; 15, 18). Jene Bedeutung von *ὄλεθρος* etc. kann aber auch nicht dadurch aufrecht erhalten werden, daß man als Zwischenglied zwischen die Einwirkung des Satans und die Ertötung sündlicher Triebe die Reue einschiebt, welche unter der Erduldung jener satanischen Züchtigung erwachen soll. Denn nicht aus der an sich ohnmächtigen und in ihrem sittlichen Wert noch dazu sehr verschiedenartigen Reue (Rm 7, 21 ff.), sondern aus dem lebendig machenden Einfluß des Geistes entspringt für Pl die Überwindung der das Leben beherrschenden Sünde (Rm 8. 13). Ist aber *ὄλεθρος* etc. in so realem und buchstäblichem Sinne zu nehmen, dann ist aufs neue klar, daß die Übergabe an den Satan mehr als eine drastisch zugespitze Formel für Exkommunikation sein muß. Ausschluß aus der Gemeinde ist mit ihr freilich von selber gegeben, wenn anders Pl die christliche Gemeinde als die

---

[1]) Meyer-Heinr. beschreibt dasselbe dann geradezu so: der Weltenherr Satan gewährt der *σάρξ* freien Raum und dadurch wird der Ausgeschlossene zu dem Punkte gebracht, daß er seine Gottverlassenheit erkennt und so zur Rettung gelangt.

der Obmacht Satans durch den siegesstarken Erlöser entnommene betrachtet (Kl 1, 13). Aber es handelt sich um mehr, nämlich um Preisgabe eines Menschen an die realen lebenverderbenden Mächte, die Satan in sich vereinigt.[1] Nur wird seinem Wüten eine bestimmte Schranke gesetzt. Denn über Verderben des Fleisches hinaus soll ihm durch jenes Urteil keine Vollmacht über den Menschen gegeben werden. Ist *σάρξ* hier wie gezeigt, nicht als die Sündhaftigkeit, die das irdische Leben des Menschen beherrscht, zu deuten, so kann es nur die irdische fleischliche Natur als Trägerin des Lebens überhaupt bezeichnen (cf den ähnlichen Gegensatz von *σάρξ* und *πνεῦμα* 1 Pt 3, 18 und den des inneren und äußeren Menschen II, 4, 16).[2] Verderbnis seines Lebens, wie er es als Fleischesgeborener besitzt, sei es entweder durch raschen Tod (Bengel) oder durch langsame und schmerzvolle Zerstörung, das ist die Wirkung, die Satan an jenem tun soll. Tritt damit der Satan in den Dienst göttlichen Gerichts, so ist daran nichts, was angesichts der allgemeinen biblischen Anschauung auffiele. Wohl aber wirkt es wie eine überraschende Wendung, wenn nun der letzte Ausgang des ganzen Verfahrens plötzlich mit den Worten gegeben wird: *ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ* etc. So wenig *σάρξ* vorhin im Sinne bloßer Körperlichkeit, so wenig steht hier *πνεῦμα* im Sinne von bloßer Geistigkeit. Der irdisch-fleischlichen Existenz stellt es vielmehr eine höhere geistliche und ihr Subjekt gegenüber: das durch den Geist Gottes begründete Sein für eine höhere Welt soll jenem Menschen am Tage des Herrn gerettet, es soll ihm also erspart werden, das Urteil der Verdammnis zu empfangen. Überraschend wirkt diese Wendung, weil sie an die Stelle der Sorge um die Reinhaltung der Gemeinde das Interesse für das Heil des Sünders setzt; nicht minder aber auch, weil sie diese Rettung anscheinend als eine mit Sicherheit zu erwartende Folge jener Übergabe an den Satan betrachtet. Vom Standpunkt der Dämonologie aus hat letzteres allerdings nichts Auffallendes; denn schließlich muß auch Satan unbewußt und unwillkürlich zum Guten helfen. Aber diese gute Endwirkung hatte auf Seite des Menschen doch noch andre Voraussetzungen als das bloße Erleiden des *ὄλεθρος τῆς σ.* — und konnte Pl auf deren Eintritt mit Sicherheit rechnen?

---

[1]) Die Auffassung, als ob es sich in 5 nur um Exkommunikation und eine davon zu erwartende psychologische Wirkung auf den Übeltäter handle, ist sehr alt und schon von Theod. Mopsv. (und Theodoret) vertreten, später von Calvin etc.; sie verdünnt aber den ernsten und starken Realismus des Apostels.

[2]) *σώματος* statt *σαρκός* wäre viel zu eng; denn es würde betonen, daß von der irdischen Existenz eines Menschen nur der Leib dem Verderben solle preisgegeben sein; *σάρξ* umfaßt — ohne Reflexion auf den Unterschied des Geistigen und Körperlichen — die irdische Existenz überhaupt. Cf noch II, 5, 16.

Aber liest man nicht auch in Wirklichkeit etwas in die Gedanken hinein, wenn man — verleitet durch die Antithese σῶμα — πνεῦμα — die Rettung des Einen als die unmittelbare Wirkung des Verderbens des Andern betrachtet? Nur als das letzte Absehen, auf das das Gerichtsverfahren zielt, wird jene Rettung bezeichnet. Deshalb braucht aber das Verfahren im Verhältnis zu jenem Ausgang noch nicht als unmittelbare Ursache zu wirken. Notwendig kann vielmehr etwas in Beziehung auf ein Ziel auch schon dann sein, wenn es eine Bedingung darstellt, deren Nichterfüllung die Erreichung des Ziels vereitelt, ohne daß doch die Erfüllung selber schon diese Erreichung gewährleistet. Im letzteren Falle bleiben aber die sonstigen Bedingungen für die Erreichung des Zieles durchaus in Kraft, und das Gerichtsverfahren hier hat den Zweck, ein Hindernis wegzuräumen, welches sonst die Wirksamkeit der andren Faktoren aufhöbe. Mag sein, daß Pl dies Hemmnis in der Unbußfertigkeit des Sünders fand, die unter jenem Verderben des Fleisches sollte ins Wanken geraten. Uns erscheint aber ein andrer Zusammenhang seiner Vorstellungen noch wahrscheinlicher. Jesus hat einmal erklärt, es sei dem Menschen unter Umständen gut, durch einen frühen Tod weggenommen zu werden, weil man nämlich dadurch an verhängnisvoller Steigerung der Sünde verhindert wird (Mt 18, 6). Gerade so mag Pl hier geurteilt haben, daß der augenblickliche Stand des inneren Lebens bei jenem Menschen ihn noch nicht endgiltig dem Verderben überliefere; würde ihm aber bei ungestörter Fortdauer seines Lebens und seiner Wohlfahrt Gelegenheit und Lust zum Fortschreiten auf der betretenen Bahn gewährt, so würde eine solche Steigerung und Verfestigung seiner Sündigkeit eintreten, daß seine Rettung unmöglich würde. Die subjektive Wirkung bußfertigen Glaubens bleibt dann ganz den zu ihr berufenen geistlichen Potenzen überlassen und von ihrer Durchsetzung bleibt die schließliche Rettung abhängig; das Fleischesverderben, in dessen Bewirkung der Satan seine Lust übt und doch höheren Zwecken dient, tut aber der Sünde objektiven Einhalt und e r m ö g l i c h t, nicht b e w i r k t dadurch einen befriedigenden Ausgang. Die Frage, ob in dem so auslaufenden Urteil nicht ein andres Motiv wirksam sei, als in der vorherigen Betrachtung der Sache, ist damit freilich noch nicht erledigt. Man kann auf sie vielleicht antworten, daß mit jenem Absichtssatz zwar die Art und das Maß der Strafe näher bestimmt, der oberste Zweck derselben aber, die Reinigung der Gemeinde, nicht außer Kraft gesetzt wird. Behufs dessen muß jener Übeltäter dem Satan übergeben werden; aber er kann ihm — Gott sei Dank, möchte man im Sinne des Apostels hinzufügen — so übergeben werden, daß dabei die Absicht auf seine schließliche Rettung bestehen bleiben darf.

Wie hat sich Pl den weiteren Gang des Verfahrens gedacht? Oder dachte er überhaupt nicht an irgend einen realen Vollzug seines Urteils? Aber wenn er am Schlusse des nächsten Abschnittes mit dem wuchtigen *ἐξάρατε* etc. nochmals auf den Spezialfall zurückgreift, so ist es nicht anders möglich, als daß er auf den tatsächlichen Eintritt der Gemeinde in seine Stellung gehofft hat. Dann wird er erwartet haben, daß die Gemeinde durch die zustimmende Publikation seines Spruches unter Anrufung des Herrn Jesu, also im Geiste anbetender Ehrfurcht und fürbittender Liebe, das vorgeschlagene Urteil vollzieht. Daß dieses Urteil nicht auf bloßen solennen Ausschluß aus der Gemeinde geht, wurde gezeigt. Es ist aber auch nicht bloß ideal in dem Sinne gemeint, daß es seinen Inhalt als einen bloßen an Gott gerichteten Wunsch ausspräche, von dem es dann einem höheren Wollen überlassen bleiben sollte, wie weit er sich erfülle. [1]) Hier spricht vielmehr ein Geist, der sich bevollmächtigt weiß, richtende Kräfte höherer Art zu handhaben. Was Pl von seinem Verhalten gegen die Lästerer Alexander und Hymenäus sagt (1 Tm 1, 20) und was die AG von seinem Strafspruch gegen den Zauberer Elymas berichtet (AG 13, 8 ff.), auch der plötzliche Tod des Ananias und der Sapphira (AG 5, 1—11), das alles zeigt, bei mancher Verschiedenheit im einzelnen, daß jenen Zeiten nicht die Überzeugung von dem Dasein solcher Vollmacht, aber auch, daß geisterfüllten Persönlichkeiten nicht die reale Befähigung dieser Art gefehlt hat. Große verheißende Worte Jesu (Mt 16, 19; 18, 18; Jo 20, 22 f.) verliehen den Mut daran zu glauben; die Gewißheit, daß der Geist Gottes ein Machtfaktor höchster Realität sei, gab Einsicht in den verborgenen Zusammenhang der Dinge. Wächst so der Gedanke solchen Tuns aus genuin christlichen Grundlagen heraus, so ist es nicht nötig, ihn sich durch entfernte Analogien, die es nur dem Schein und nicht der Wirklichkeit nach sind, zu erklären. Allerdings mußte eine bestimmte äußere Lage — hier, wie sonst — dazukommen, um zu dem Schritt in dieses ernste geheimnisvolle Gebiet des Anteils am göttlichen Rechtswalten zu ermutigen. Die war hier gegeben, als sittliche Laxheit und sittlicher Frevelmut die Schranken der Scheu übersprangen. Dem Pl sein Verfahren

---

[1]) Darauf kommt Ramsay hinaus, der die Analogie der in der alten Welt üblichen Zauber- und Fluchformeln heranzieht, durch welche jemand seinen Feind zum Tode wünschte, indem er den Gottheiten der Unterwelt die Übung der Rache übergab, die zu vollziehen er selbst nicht vermochte. Aber ist das Paulus-Urteil nicht nach allen entscheidenden Beziehungen seines Inhalts, seiner Entstehung, seines Vollzugs dem entgegengesetzt? Höchstens in bezug auf den allgemeinen Gedanken könnte eine Verwandtschaft bestehen. Aber auch der erklärt sich anders woher (s. o.). Zu beachten ist dabei auch, daß gerade in dem jüdischen Exkommunikationswesen (cf Lightfoot) kein derartiger Anklang sich findet.

zum Vorwurf zu machen (Rückert. Baur, Schmiedel), als ob Leidenschaft es diktiert habe, besteht kein Grund. Daß die Liebe, die auch den Verlorenen sucht und für ihn hofft, ihn dabei nicht verlassen hatte, beweist sein Blick auf den Tag des Herrn. „Der Apostel gleicht vielmehr hier einer Mutter, welche für ihren auf Irrwege geratenen Sohn zu Gott schreit und zu ihm spricht: Mein Gott, schlage ihn, schlage ihn, wenn es sein muß, bis zum Tode, nur daß er gerettet wird.“ (Godet.) Ein Herz, das in wirklicher Erwartung des Gerichtes lebt, sieht die Dinge ganz unter dieser ernsten Beleuchtung und handelt demgemäß. Stand nicht für die Gemeinde in K alles auf dem Spiele? Schon einmal hatte Pl vor dem Unzuchtswesen in ihrer Mitte sie eindringlich gewarnt (cf zu 5, 11); es war vergeblich gewesen; ja der Sauerteig hatte weiter um sich gegriffen. Nichts von mannhafter Gegenwehr rührte sich. Wenn jetzt nicht der hohe starke Geist des Apostels eine ernste Zucht zu üben vermochte, dann verdarb nicht bloß jener einzelne Frevler, sondern die Gemeinde zugleich. Da trat der Geist der Heiligkeit, der in ihm lebte und in den anderen leben sollte, unter die Waffen und wie er sonst rettend sich betätigte, so sollte er strafend wirken und doch zum Heile; an der mutigen Entschlossenheit des Apostels aber sollte die Gemeinde zur Übung ihrer Selbsterhaltungspflicht erstarken. In Gott gegründete, ihrer Sache sichere, um die Ehre Christi und das Heil der Seelen ringende Mannhaftigkeit ist es, die hier redet.

b. Die Pflicht der Gemeinde zum Kampf gegen geschlechtlich-sittliche Entartung überhaupt 5, 6—13. [**5, 6 a**] Von dem, was der individuelle Fall erfordert, wendet sich der Ap, seinem Anfang in 5, 1 entsprechend, wieder zu dem, was der Gemeinde als Ganzem nottut. Über v. 3—5 zurück wird dabei an die Tatsache angeknüpft, die den herben Vorwurf am Anfang von 2 erfordert hatte und die in anderem Zusammenhang schon 4, 6 ff. unter Rückblick auf 1, 29 u. 3, 21 gerügt worden war. Diese Rückbeziehung gibt der aktivischen Fassung von *καύχημα* = Prahlerei von vornherein viele Wahrscheinlichkeit; erst durch sie kommt aber auch der Gedanke von 5, 6a zu seiner vollen und schlagenden Kraft:[1]) Nicht fein ist es, daß ihr euch

[1]) Nimmt man *κ.* im passiven bzw. objektiven Sinn (9, 15 f.; II, 1, 14; Rm 4, 2; Phl 2, 16; Gl 6, 4), so sagt Pl: Nicht gut bestellt ist es mit dem Stand der Gemeinde, dessen ihr euch rühmt. Die angeführten Stellen möchten aber vermuten lassen, daß Pl in diesem Sinn geschrieben hätte: *τὸ κ. ὑμῶν οὐδέν ἐστιν* oder *κεκένωται* oder *οὐκ ἔχετε καύχημα.* Und immer liegt auch hier die Antithese zu *καλόν* nicht im Stande der Gemeinde an sich, sondern in ihm, sofern er einen Gegenstand des Ruhmes bildet. Damit schiebt sich aber für *κ.* ganz unwillkürlich die aktivische Fassung ein. Daß *καύχημα* aber auch wirklich und unmittelbar für prahlendes Tun gebraucht wird, zeigt II, 5, 12, wohl auch II, 9, 3. Als Urteil über den

rühmt.[1]) Steht doch die Gemeinde in ernstester Gefahr des Verderbnisses. Daß sie das längst selbst hätte erkennen und sich sagen sollen, deutet das *οὐκ οἴδατε* an, das hier wie sonst eine handgreifliche und allgemein geläufige Tatsache einführt. In dem sprichwörtlichen (Gl 5, 9), sogar bis zu poetisierendem Rhythmus gediehenen Satze, dessen sich Pl dabei bedient, kann aber die *μικρά ζύμη* gewiß nicht bloß auf den Frevler gedeutet werden; getadelt hat ja Pl nicht bloß ihn, ja genau genommen ihn überhaupt nicht; getadelt hat er vielmehr den Mangel an sittlicher Energie gegenüber dieser und ähnlichen Verirrungen. Am allerwenigsten aber kann man einem Pl den Gedanken zutrauen, daß eine Gemeinde wie die kor. durch die Entfernung eines einzelnen Frevlers zum „frischen Teige" werde; dazu gehört doch mehr als eine noch so wohlgemeinte Handlung der Zucht, dazu gehört Erneuerung des sittlichen Geistes. Jene sittliche Laxheit ist also der Sauerteig, der — eine kleine Quantität im Verhältnis zum Teige, dem er beigemischt wird — zunächst in einer einzelnen Richtung des vielverzweigten gemeindlichen Lebens da ist, der aber droht, die Gesamtheit dieses Lebens, auch seine bis jetzt noch gesunden Inhalte und Äußerungen mit seiner aus einer Art Fäulnis stammenden und zu Fäulnis führenden Kraft,[2]) nämlich mit dem Geiste der Zuchtlosigkeit und der entheiligten Lebensgestaltung, zu zersetzen. Ihn gilt es daher zu entfernen. Eben damit erschließt sich dem Ap nach dem Gebrauch des allgemeinen, gewiß nicht spezifisch jüdischen Bildes wie von selbst ein Kreis von Anschauungen speziell israelitischen Gepräges: [**5, 6 b** u. **7 a**] Wisset ihr nicht, daß „ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert"? Räumt den alten Sauerteig hinaus, damit ihr ein frischer Teig seid, gleichwie ihr ungesäuert seid?[3]) Sauerteig ist ein durch längeres Stehen in Gärung übergegangener Teig. Wird er daher in 7 gleichwohl noch aus-

---

Stand der Gemeinde wäre zudem der Satz ziemlich matt, namentlich nach 4, 21 u. 5, 1. Erst wenn es der soeben besprochenen ernsten Sachlage die Tatsache gegenüberstellt, daß die Gemeinde unter solchen Verhältnissen doch noch in Prahlerei sich zu erheben vermag, erst dann trifft die Litotes *οὐ καλόν* wirklich tief.

[1]) *οὐ* fehlt bei Lucifer und Ambrosiaster und soll nach Augustin in vielen lateinischen Handschriften gefehlt haben. Sie haben den Satz dann als scharf ironisch genommen.

[2]) Cf Plutarch Cap. Rom. 289 E: *ἡ ζύμη καὶ γέγονεν ἐκ φθορᾶς αὐτὴ καὶ φθείρει τό φύραμα μιγνυμένη*. Auch bei den Griechen und Römern wie bei den Israeliten war der Sauerteig von den Opferkuchen (Speisopfern) ausgeschlossen; dem flamen Dialis in Rom war er verboten.

[3]) Statt *ζυμοῖ* war namentlich im Abendland *δολοῖ* vielfach in den Texten. Das erstere ist aber schon wegen der Präzision des Ausdrucks als echt anzusehen. — *οὖν* nach *ἐκκαθάρατε* dürfte späterer Zusatz sein; das Asyndeton entspricht der Lebendigkeit der Auseinandersetzung.

drücklich als alt bezeichnet, so liegt darin ein besonderer Gedanke: jene sittliche Laxheit ist ein noch immer fortwirkender, in seiner Lebenskraft unbegreiflicherweise noch gar nicht gebrochener Rest aus vorchristlichem Lebensstand, also ein heidnisches Ferment in der christlichen Gemeinde. Ihn gilt es mit der Sorgfalt und Gründlichkeit hinauszutun, wie man in israelitischen Häusern zum Passahfeste alles Gesäuerte aus dem Hause entfernte (2 Mo 13, 3. 7).[1] Dort aß man dann Brot in festlich besonderer Beschaffenheit: im ntl Gegenbild aber gilt es dem Sein und Leben zu neuem, unverdorbenem Wesen zu helfen. In welchem Verhältnis stehen aber die beiden dieses benennenden Aussagen in 7 zueinander? Auch *ἄζυμος* ist ja an sich ein Prädikat des Teiges, bzw. Brotes.[2] Liegt es daher mit *νέον φύραμα* völlig auf einer Linie, so überrascht um so mehr dies, daß ein neuer Teig zu sein und zu diesem Behufe den alten Sauerteig auszuräumen den K als erst zu erfüllende Aufgabe gestellt und doch gleichzeitig das Prädikat *ἄζυμοι* ihnen als ein schon wirklich geltendes beigelegt wird. Man kann demgegenüber kein Gewicht darauf legen, daß frisch und ungesäuert in bezug auf einen wirklichen Teig immer noch zwei verschiedene Dinge sind. Beide Bezeichnungen stehen vielmehr in Korrelation zu der Doppelaussage über Alter und Qualität eines Teiges, die in *παλαιὰ ζύμη* enthalten war, bezeichnen also im Bilde ein und dasselbe Gemenge und außerhalb des Bildes einen und denselben ethischen Lebensstand unter zwei Gesichtspunkten, einmal nach seinem Verhältnis zu dem vorchristlichen Lebensstand als einen frisch begründeten, sodann aber nach seiner eben infolge jenes Unterschiedes vorhandenen unverdorbenen Beschaffenheit. Wie kann dann ein und derselbe Lebensstand zugleich sein sollen und doch schon sein?[3] Daß Pl hier wie im Vorübergehen oder durch eine gelegentliche Einschaltung die ganze Tiefe der sonst von ihm ausgesprochenen Gedanken über den Unterschied des idealen und des empirischen Seins[4] im Christen aufgerollt habe, ist nicht gerade anzunehmen; man muß sich darum hüten, allzuviel hineinzulegen, zumal da *ἐστέ* weder durch die Stellung noch durch eine nähere Bestimmung in einen schärferen Gegensatz zu *ἦτε* gerückt ist. So verstehen wir *καθώς* etc. als einen Gedanken,

[1]) Auf Genuß gesäuerten Brotes während des Passahfestes stand die Strafe der Geißelung.

[2]) Dem Versuche von Grotius, ihm die Bedeutung eines nichts Gesäuertes genießenden oder besitzenden Menschen zuzuschreiben, fehlt es an jeder Grundlage in dem uns bekannten Sprachgebrauch des Wortes. Die Analogie von *ἄσιτος, ἄοινος* reicht dem gegenüber nicht aus.

[3]) *ἐστε* = esse debetis (Grotius) oder gar direkt als Imperativ zu nehmen, wie es auch schon vorgeschlagen wurde, ist ein offenbarer Notbehelf.

[4]) Cf Bachmann, Die persönliche Heilserfahrung. S. 160 ff.

der sich dem Pl deshalb nahelegte, weil er sich anschickte, sein ethisches Postulat in das Licht einer soteriologischen Wirklichkeit zu stellen, die jenes begründet. Eine inhaltsleere Übergangsformel ist jenes Sätzchen darum zwar nicht; es legt vielmehr den Finger darauf, daß jene durch eigene sittliche Arbeit zu vollziehende Erneuerung ihren inneren Grund und Halt an einer durch Gottes Heilsveranstaltung begründeten und gewährten Lebensneuheit besitzt, welche (in Vergebung der Sünden und Mitteilung des Geistes) sie zwar noch nicht in ihrer sittlichen Lebensführung, wohl aber ihrer prinzipiellen Stellung nach über die Stufe des alten Menschen emporhebt. [1]) Nur will es diesen seinen Inhalt nicht gerade betonen, sondern durch ihn hindurch zu dem entscheidungsvollsten überleiten, das Pl hier zu sagen hat: [**5, 7 b**] Es gibt ja auch ein Passahlamm für uns, das geschlachtet wurde, Christus. [2]) Das *καὶ* in *καὶ γὰρ* erstreckt sich auf die ganze Aussage und stellt sie als den Grund in Parallele mit dem zu begründenden. In bezug auf das Bild findet aber ein Wechsel statt; denn nicht mehr mit dem Süßteig des Osterbrotes, sondern mit der österlichen Festgemeinde werden jetzt die Leser in Parallele gestellt. Den Ton hat aber nicht *ἡμῶν*, sondern *τὸ πάσχα*. Damit also rechtfertigt sich jene Forderung, den alten Teig zu entfernen und ein neuer zu sein, weil es auch von der Festtatsache, auf die in Israel jene sich begründete, ein vertieftes Gegenbild für die Gemeinde des neuen Bundes gibt. Der Typus, auf welchen sich die Aussage über Christus bezieht, ist nach diesem Zusammenhang zunächst nicht das Passahlamm, wie es einst in Aegypten beim Auszug geschlachtet worden war, sondern die festliche Schlachtung des Lammes beim jährlichen Passahfeste; nur für diese, nicht aber für jenes grundlegende Erlebnis in Aegypten, bestand ja das Gebot der Entfernung des Gesäuerten, nur diese leitete auch eine wirkliche Festfeier ein, wie auf eine solche in 8 verwiesen wird. Diese festliche Schlachtung hatte nicht sowohl den Charakter eines sühnenden Abwendungsopfers, wie die einstige erstmalige, als den einer Opfermahlzeit, bei welcher man

---

[1]) Calov: Azymi sumus nondum consummatione, sed imputatione per et propter Filium et inchoatione per Spiritum Sanctum.

[2]) Außer dem Genitiv der Zugehörigkeit *ἡμῶν* nach *τὸ πάσχα*, der oben, um für die Übersetzung die betonte Stellung von *τὸ πάσχα* nicht zu verlieren, mit „für uns" wiedergegeben wurde, lesen Handschriften (auch der Sinaitikus von dritter Hand), die syrischen und die gotische Übersetzung sowie Vätercitate (meist späterer Zeit) noch *ὑπὲρ ἡμῶν*. Dem Sinn entspricht das durchaus; eben deshalb aber stellte es sich auch bei Reproduktion des Satzes leicht von selber ein. Die Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts (Marcion, Clemens, Tertullian) lasen es nicht; ebenso fehlt es in den Hauptzeugen sowohl der alexandrinischen wie der abendländischen Textüberlieferung.

der gnädigen Gemeinschaft Gottes mit dem Volke in dankbarer Erinnerung an die Erlösung aus Egypten sich freut; der Akt des Schlachtens selber hatte dem Genuß gegenüber sekundäre Bedeutung (cf Mt 26, 17; Lc 22, 15). Gleichwohl sagt Pl nicht: wir haben ein Passahlamm zu genießen, sondern: unser Passahlamm wurde geschlachtet. Folglich hat er den eigentlichen Vergleichungspunkt zwischen dem Passahlamm und Christus doch darin gefunden, daß beide geschlachtet wurden. Daraus geht aber hervor, daß sich für Pl mit der Beziehung auf das Passahfest die andre auf das erste Passah in Ägypten aufs engste verbunden hat; denn eben bei der letzteren trat die Schlachtung und die durch sie ermöglichte Darbringung des Verschonung wirkenden Blutes als das Fundament des ganzen Begebnisses hervor. Auch Israels Passahfeier war freilich durchtränkt von der Erinnerung an die ägyptische Verschonung. Aber man sieht, mit viel größerer Energie noch konzentriert sich im Antitypus alles um die eine Grundtatsache des erlösenden Todes Christi. Und das mit vollem Rechte und innerer Notwendigkeit. Denn Christi Tod bildet die keiner wiederholenden Erneuerung bedürftige, sondern immerdar und lebendig fortwirkende Grundlage des ntl Erlösungsstandes; sein Blut bewirkt ja durch seine sühnende Kraft Verschonung vor dem abschließenden, die widergöttliche Welt treffenden Gericht über die Sünde.[1] Als solches bildet es zugleich, und das kommt an unsrer Stelle in Betracht, das dringendste, feierlichst verpflichtende Motiv zum Kampf gegen die Sünde für die Gemeinde des neuen Bundes (cf Tit 2, 14; 1 Pt 2, 24). Das umso mehr, als zwar nicht ausdrücklich hervorgehoben ist, wohl aber zu *ἐτύθη* von selber sich ergänzt, daß die Schlachtung dieses Passahlammes nicht bloß auf einen göttlichen Befehl sich zurückführt, wie die in Ägypten, sondern eine unmittelbare Heilstat Gottes selbst ist, der „seines eigenen Sohnes nicht verschont hat" (Rm 8, 32). Hat Gott so für die ntl Gemeinde eine Passahtatsache höchster und dauerndster Kraft geschaffen, dann ist auch die Folgerung im Rechte: **[5, 8]** Daher laßt uns die Feier halten nicht im alten Sauerteig noch im Sauerteig von Bosheit und Schlechtigkeit, sondern im Süßteig von Lauterkeit und Wahrheit. Daß sich das ganze Bild vom Passah dem Pl dadurch nahegelegt hat, weil es damals, als er schrieb, gegen Ostern ging, ist an sich nicht unbedingt notwendig;[2]) man könnte vielmehr die

---

[1]) Hofmann: Ins Ntl übertragen ist die Schlachtung des Passahlammes eine einmalige.

[2]) Bekämpft hat diese Annahme schon Chrysost. und zwar aus Besorgnis vor inhaltlicher Verkürzung des *ἑορτάζωμεν. πᾶς ὁ χρόνος ἑορτῆς ἐστι καιρὸς τοῖς Χριστιανοῖς διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῶν δοθέντων ἀγαθῶν.* In neuerer Zeit hat sich die Annahme von der Nähe des Osterfestes namentlich seit Bengel ziemlich allgemein durchgesetzt.

Allegorie auch als eine bloß durch das Sprichwort vom Sauerteig in 6 hervorgerufene Assoziation der Anschauungen begreifen. Wenn aber 16, 8 Pl das Zeitmaß seines Aufenthalts in Ephesus nach (dem kommenden) Pfingsten begrenzt, so sieht man sich auch dadurch für den Augenblick seines Schreibens auf die österliche oder vorösterliche Zeit verwiesen. Auch die Tatsache, daß Pl sonst das Bild vom Passah nicht auf die Betrachtung des Todes Christi angewendet hat, läßt schließen, daß er hier eine besondere Veranlassung durch die Nähe des jüdischen Osterfestes dafür gehabt habe. Verwunderlich könnte nur sein, daß er den Typus einer doch nicht spezifisch judenchristlichen Gemeinde gegenüber verwendete. Aber auch 16, 8 hat Pl den Begriff Pfingsten als ganz geläufig vorausgesetzt und auf Bekanntschaft nicht so sehr mit dem Judentum als mit dem AT rechnet er ohnehin allenthalben (6, 16; 10, 1 ff.; 11, 9; 15, 3). Aus jenem zeitlichen Anlaß folgt aber nicht auch eine zeitliche Beschränkung des Gedankens, als ob nun der kultischen Festwoche der Juden eben für jene Tage die Christen ein ebensolches Gegenstück kultischer Art gegenüberstellen oder ein bei ihnen vorhandenes kultisches Fest ethisch vertiefen sollten.[1]) Wie vielmehr das Passahlamm des neuen Bundes, so soll auch dessen Passahfest ein unaufhörlich wirksames sein. Der Schlachtung folgt also auch hier ein Fest, aber nur als ein das ganze Leben umspannendes entspricht es der zu feiernden Tatsache. Wir fühlen die Kraft eines Geistes, der mitten in dem, was täglich niederdrückt, sich von dem göttlich Großen, an das er glaubt, emporziehen läßt, dem eben darin die höchste sittliche Aufgabe zum frohen Festwerk vor dem leuchtenden Angesichte Gottes sich verklärt. Steht aber das Leben unter solchem Glanze göttlicher Gnadentat, dann darf es nicht an solchem haften, was es befleckt: alter Sauerteig, oder wie näher erklärend gesagt wird, Sauerteig von solchem, was dem Guten in irgend welchem Sinn entgegengesetzt ist.[2]) Solchem Leben ziemt vielmehr das unverdorbene Wesen, das den Stempel der Reinheit und Lauterkeit, der Wahrheit im objektiven und im subjektiven Sinn, wie sie der Geist Gottes schafft, an sich trägt. Daß Pl gerade diese Charakterzüge hervorhebt, hat man freilich öfters verwunderlich gefunden, da doch ein ganz spezifisches Gebiet des sittlichen Lebens zunächst hier in Frage steht.[3]) Man muß sich aber erinnern, daß der

---

[1]) Ebensowenig ist aber eine spezielle Beziehung auf das Abendmahl (Olshausen) anzunehmen.

[2]) *κακία* und *πονηρία* sind synonym (Rm 1, 29); einen Unterschied kann man höchstens darin finden, daß *κακία* das, was sich anderen gegenüber als böse erweist, *πονηρία* das, was in sich selbst schlecht ist, bezeichnet. (Eph 4, 31; Kl 3, 8; Tt 3, 3; andrerseits Eph 6, 12; Lc 11, 39.)

[3]) Hofmann's Auskunft, Pl schreibe so, weil er im Begriffe stehe, die Kor. wegen unehrlicher Mißdeutung einer brieflichen Äußerung von

eigentliche Tadel des Pl in 5, 1 ff. sich auf das Nebeneinander von sittlicher Schlaffheit und falscher Aufgeblasenheit bezog. Eben darin zeigt sich deutlich, wo der unterste Mangel der Kor. lag: es fehlte ihnen die Lauterkeit, welche für die eigenen Schäden offene Augen hat und falschen Schein unerträglich findet, es fehlte ihnen an der vollen wahrhaftigen Übereinstimmung ihres Gebahrens mit ihrem Wesen, ihres Seins mit ihrem Sollen, ihrer religiösen Stellung vor Gott und ihrer sittlichen Lebensgestaltung. Dann ist aber die besondere Gestaltung der Mahnung des Apostels durchaus begreiflich.

[**5, 9—11**] Würde Pl unter der brieflichen Mahnung, auf die er in 9 Bezug nimmt, die soeben in 5, 2 oder 6 ausgesprochene gemeint haben (wie man nach Cat. 95 schon zu Origenes Zeiten vermutete), so wäre es unerklärlich, daß er darauf mit *ἐν τῇ ἐπιστολῇ* verwiese.[1]) Die Mahnung in 5, 6 speziell bezog sich ja aber auch gar nicht auf den Verkehr mit andern und bedurfte, selbst wenn letzteres der Fall wäre, nicht der hier folgenden Deutung. Folglich hat Pl einen schon vordem an die Gemeinde gerichteten Brief im Auge. Hatte er schon dort vor dem Verkehr mit Unzüchtigen gewarnt und wenn nicht ausdrücklich, so mindestens seinem Gedanken nach mit Beziehung auf unzüchtige Gemeindeglieder, so sieht man, daß schon früher nach dieser Seite nicht alles in Ordnung gewesen war; es ist also wirklich ein alter Sauerteig, um den es sich handelt. Um so mehr erklärt sich aber auch die sittliche Erregung, aus welcher 5, 2 ff. geboren wurde. Zugleich dürfte durch jene Tatsache am deutlichsten bewiesen werden, daß ein ursächlicher Zusammenhang zwischen dem erst neuerdings hervorgetretenen Parteiwesen und den hier besprochenen bedenklichen Erscheinungen in K nicht bestand. Es liegt aber offenbar dem Apostel daran, die damalige Äußerung in ihrem wirklichen Sinn festzuhalten. Darum sagt er ausführlich: Ich hatte euch in dem Brief geschrieben, nicht mit Un-

---

ihm zu tadeln, dürfte irrig sein. Dieser Vorwurf tritt ja im folgenden auf keinen Fall deutlich hervor; schon deshalb ist aber nicht anzunehmen, daß Pl seinen so großen und umfassenden Gedanken in eine solche doch verhältnismäßig geringfügige und enge Beziehung habe auslaufen lassen. Wahrscheinlicher aber noch ist es, daß von einem derartigen Vorwurf im folgenden überhaupt nicht die Rede ist.

[1]) Auch wer das Argument für ganz ausreichend erachtet, mit welchem Seth K. Gifford, Pauli epistolas qua forma legerit Joannes Chrysostomus (Dissertationes Philologicae Halenses XVI, I) zu beweisen sucht, Chrysostomus habe *ἐν τῇ ἐπιστολῇ* nicht gelesen, braucht die Authentie des Zusatzes darum nicht zu bezweifeln (gegen Blaß 198), da alle andre Überlieferung ihn hat, und er gerade bei der Abneigung des Altertums, sich einen apostolischen Brief verloren zu denken, sicher nicht durch irgend eine Glosse hineingekommen ist. Ohne ihn wäre nicht noch im 2 Jh ein 3 Kr erdichtet worden.

züchtigen zu verkehren, nicht überhaupt (= im generellen Sinn, cf Rm 3, 9) mit den Unzüchtigen dieser Welt insgesamt oder mit den Habsüchtigen und Räubern oder mit Götzendienern; sonst hättet ihr ja aus der Welt auswandern müssen. Nun aber schrieb ich euch keinen Verkehr zu pflegen, falls einer, der den Brudernamen trägt, ein Unzüchtiger oder Habgieriger oder Götzendiener oder Schmähsüchtiger oder Trunkenbold oder Räuber wäre, mit einem solchen nicht einmal zusammen zu essen.[1]) Wenn Pl sich wirklich so bestimmt geäußert hatte, dann ist die Annahme eines unfreiwilligen Mißverständnisses seiner Äußerung in K unmöglich. Tatsächlich kann man aber auch die Bestimmtheit von *ἔγραψα* nicht abschwächen, als ob es bloß den Sinn seiner Äußerung wiedergebe; Pl hätte sich ja sofortigem weiterem und berechtigtem Argwohn ausgesetzt, falls eine Vergleichung des Briefes ergeben hätte, daß seine Äußerung tatsächlich doch nicht so bestimmt gelautet habe, wie das namentlich durch *ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος* und durch den Schluß der Fall ist, der selbst den einfach geselligen Verkehr im privaten Leben widerrät.[2]) Es bliebe also nur die Annahme einer absichtlichen Verdrehung seiner Worte; aber auch sie empfiehlt sich wenig, da Pl in solchem Falle doch gewiß eine deutlichere Sprache geführt hätte. Ist der Rekurs auf den Brief aber nicht durch die Notwendigkeit der Korrektur eines Mißverständnisses hervorgerufen, zu welchem Zwecke geschieht er dann? Zu welchem Zwecke erfolgt die ausdrückliche Abwehr einer Meinung, die nicht die seines Briefes ist? Auch das Folgende führt zu keiner deutlichen Antwort darauf. Denn wenn hier Pl fortfährt: [**5, 12—13**] Denn was geht es mich an, die draußen zu richten? Ist's nicht so, daß die

---

[1]) Edwards wirft die Frage auf, wie es denn möglich war, daß innerhalb der christlichen Gemeinde auch Bilderdiener sich sollten vorfinden. Aber im Missionsstadium der Gemeindebildung auf heidnischem Gebiete sind solche Zwittererscheinungen durchaus begreiflich.

[2]) Das *μηδὲ συνεσθίειν* muß entschieden wörtlich in dem Brief gestanden sein. Von solchen speziellen Forderungen kann man doch nicht sagen, daß man sie mit irgend welchen Ausdrücken „gemeint" habe. Kann dann aber der Schluß nicht so verstanden werden: Meine direkte Warnung vor dem Zusammenessen bezog sich eben, was ich nicht direkt gesagt hatte, auf die christlichen Sünder? Nein! denn dann müßte *τῷ τοιούτῳ* jetzt am Schlusse stehen, weil es den Hauptton forderte. Auch bleibt ja bestehen, daß auch *ἀδελφός ὀνομαζόμενος* buchstäblich oder begrifflich gleich in dem Briefe vorgekommen sein muß. Endlich aber wird aus Kap. 8 zu entnehmen sein, daß die Frage der Tischgemeinschaft mit den Heiden im verlornen Brief nicht behandelt war, sonst hätte Pl wohl auch dort darauf Bezug genommen, wie sehr solche früheren Warnungen berechtigt und notwendig gewesen seien.

drinnen ihr richtet, die draußen aber Gott richten wird?[1]) Tut weg den Schlechten aus eurer Mitte!, so sieht man daran allerdings bestimmt, daß die Rückerinnerung an jenen Brief schließlich der Tendenz dienen muß, die in 5, 2 ff. erhobene Forderung hinsichtlich des speziellen Unzuchtsfalles erneut einzuschärfen. Auch die Argumentation, die dazu hinführt, ist an sich klar. Nicht als Folgerung tritt darin 12 b an 12 a heran, aber auch nicht als Begründung, sondern als einfache analoge Wahrheit, welche mit der in 12 a zusammen durch die in 13 a ausgesprochene Tatsache ihren sie bejahenden Halt findet. Der Beruf zu richten erstreckt sich für die Gemeinde sowohl wie für den Apostel auf die Glieder der Gemeinde; der Brudername, den ihre Glieder untereinander tragen, und der Christusname, den sie alle zusammen anrufen, verpflichtet und berechtigt zugleich dazu; die andern kann und darf und soll der Christ getrost dem Gerichte Gottes überlassen (cf 11, 31). Wohl aber klingt die erste Frage in 12, als ob es in der Tat gelte, ein solches Mißverständnis abzuwehren, wie es schon oben sich nahezulegen schien. Und doch liegt in dieser Fortsetzung nichts, was über den oben ausgeführten Gegengrund gegen diese Annahme hinweghilft. So bleibt (abgesehen von dem, was zu dem Abschnitt 6, 1—11 und andrerseits zu 7, 14 zu bemerken sein wird) nur die Vermutung übrig, Pl habe mit diesem Rekurs auf den früheren Brief nur aussprechen wollen, daß das von ihm jetzt befolgte Prinzip weder für ihn noch für die Kor. etwas Neues sei. Die Übertreibung, als ob man als Christ jede Berührung mit Sündern vermeiden könne, hat er allerdings nicht vollzogen; vielmehr stand es ihm (ja ihm vielleicht im Unterschied zu manchen von ihnen) von jeher fest, daß man, solange man in der Welt ist, mit den Kindern dieser Welt nicht überhaupt nichts mehr zu tun haben kann. Aber das konstatiert er nicht zur Abwehr eines Mißverständnisses, sondern um durch diesen hier mehr gedankenmäßigen Gegensatz die wirkliche Pflicht gegenüber der Verletzung des gemeindlichen Lebensstandes umso eindringlicher zu machen; denn was nach dieser Seite hin zu tun möglich und notwendig ist, das ist gleichfalls eine schon lange von ihm ausgesprochene Tatsache. Mit voller Kraft tritt dann am Schlusse aus diesen anscheinend rein historischen Feststellungen plötzlich die Konsequenz hervor, auf die es dem Apostel ankommt.[2])

[1]) Nur diese (von Lachmann vorgeschlagene) schon durch ihre antithetische Form nahegelegte Verbindung der beiden Sätze zu einer Frage enthüllt den ganzen Sinn der Argumentation. Zu τοὺς ἔξω cf 1 Tm 3, 7 u. Clem. Rom. 2 Kr 13, 1.

[2]) Der Indik. Fut. ἐξαρεῖτε tritt zwar schon bei Origenes auf. Er könnte aber bei ihm durch den Zusammenhang, in den er das Wort stellt, veranlaßt sein oder auch durch eine Vertauschung mit dem in seiner Anwendung des Gedankens unmittelbar folgenden ἐξάρατε, statt dessen dort

Sie geht — in ntl Umbildung atl Rechtsordnung cf 3 Mos 17, 5. 12; 24, 7 — auf Entfernung des Bösen, wie durch die Stellung nachdrücklich hervorgehoben wird, aus der eigenen Mitte.

c. Gegen ungeistliches Verhalten in Rechtshändeln 6, 1—11. Mit völlig unvermittelter Wendung stellt Pl seine Leser alsbald vor eine andere Erscheinung des Gemeindelebens (über die Quelle seiner Kenntnis davon siehe zu 6, 12). [6, 1] Da das *ἢ οὐκ οἴδατε*[1]) an der Spitze von v. 2 an das Bewußtsein der Leser appelliert und sie vor die Alternative stellt, entweder eine vorher ausgesprochene Behauptung zu bejahen oder eine andere zweifellose Tatsache zu leugnen, so muß hier in v. 1 nicht bloß jenes Vorkommnis überhaupt konstatiert, sondern zugleich ein Urteil darüber ausgesprochen sein. Denn das Vorkommnis selber in Abrede zu stellen konnte bei seiner Offenkundigkeit den Kor. ja gar nicht in den Sinn kommen. Geht aber so die Beweiskraft von v. 2 auf ein in 1 enthaltenes Urteil, dann wird man v. 1 am besten als Fragesatz nehmen, weil dadurch am deutlichsten die Sache zwar nicht als ungewiß, wohl aber als unbegreiflich bezeichnet wird. Mehr noch ist darauf zu achten, daß in v. 2 der Vorwurf, eine bestimmte Tatsache nicht genügend zu würdigen, gegen das Ganze der Gemeinde sich richtet; dann folgt nämlich gerade bei der besprochenen Art des Übergangs von 1 zu 2, daß auch v. 1 nicht bloß gegen den (oder vielmehr die) zunächst Bezeichneten eine Rüge ausspricht; vielmehr rechnet er der ganzen Gemeinde etwas zum Tadel, was nicht vorgekommen wäre, wenn sie ihrer Stellung in der Welt wäre eingedenk geblieben. Mag also der Auswuchs zunächst im individuellen Leben hervortreten, Pl betrachtet ihn doch — hier wie in 5, 1 ff. — als Frucht und Merkmal des gemeindlichen Lebensstandes. In diesem Sinne fragt er: Erkühnen darf sich einer unter euch, der mit dem andern einen Handel hat, zu prozessieren vor den Ungerechten und nicht vor den Heiligen?[2]) Es wird aus der Argumentation des Apostels noch

---

wirklich besser *ἐξαρεῖτε* stünde. Im übrigen ist der Imper. nicht bloß ungleich allseitiger und besser, z. B. auch durch die vers. syr., bezeugt, sondern entspricht auch weit mehr dem Zusammenhang. Auch das *καί* vor *ἐξάρατε* ist zu streichen.

[1]) Cf I, 6, 9. 19; Rm 6. 3; 7, 1; 9, 21; 11, 2. Zu *ἤ* insonderheit cf 9, 6 ff.; 10, 22; 14, 36; II, 1, 17; 3, 1; 11, 7; 13, 5.

[2]) Zu *ἐπί* etc. cf Mk 13, 9; AG 25, 9 f.; II, 7, 14. Zu *πρᾶγμα* Zahn, Matth. 574, 40 u. Deißmann, NBSt 60; zu *κρίνεσθαι* Zahn a. a. O. 248, 125. — *τολμᾶν* „vom Unternehmen eines sittlich bedenklichen oder doch hinsichtlich der Verantwortung schwierigen Dings wie II, 10, 2; 11, 31; Rm 5, 7“ (Schnedermann). Der Vorschlag Hofmanns, *καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἁγίων* von dem Vorausgehenden, das als Aussage zu lesen wäre, abzutrennen und als Fragesatz zu betrachten, ist unannehmbar schon wegen

selber hervorgehen, weshalb er solches nicht als ein Wagnis im Sinne einer Unklugheit, sondern als einen Übergriff im Sinne einer tadelnswerten Verletzung von Rechten und Pflichten der christlichen Gemeinde und ihrer Glieder untereinander betrachtet.[1]) Er hat aber, damit nicht zufrieden, sein Urteil über die Sache auch mit einer überraschenden Qualifikation der außerchristlichen Richter verknüpft, indem er sie Ungerechte nennt. Das frappiert als allgemeines Urteil überhaupt und umsomehr, als Pl doch die Rechtsorganisation des Völkertums und speziell des römischen Reichs anderwärts in positiv anerkennendem Sinn beurteilt hat[2]) (Rm 13, 1 ff.). Allerdings handelt es sich hier um Benützung dieser Rechtsorganisation nur in ganz begrenzter Beziehung, nämlich in bezug auf private Streitigkeiten, die sich auf die Fragen von Mein und Dein, Kauf und Verkauf, Arbeit und Lohn etc. erstreckten (*βιωτικὰ κριτήρια* in v. 3 f.). Aber es wird doch nicht angehen, diesen Umstand so zu betonen, daß die Rechtsorganisation im großen von jenem Urteil nicht betroffen wird.[3]) Weit mehr wird zu beachten sein, wie das, was uns das NT über die Rechtspflege jener Zeit von dem Prozesse Jesu an bis zu dem Prozeß des Pl selber erzählt, Beweise genug dafür gibt, daß der persönlichen Willkür doch ein großer Spielraum im Rechtsverfahren gegeben war. Die Allgemeinheit jenes Urteils ist aber auch damit nicht erklärt. Nicht unmöglich wäre es, daß Pl dasselbe hier gar nicht aus Eigenem ausgesprochen, sondern aus dem Munde oder wenigstens aus den unausgesprochenen Motiven jenes *τις* herübergenommen hat, der dann mit vorwurfsvoller Kritik gesagt oder gedacht haben müßte: nicht vor den Heiligen, sondern vor den Ungerechten will ich meinen Prozeß entscheiden lassen. Auch die Frage *ἀνάξιοί ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων* in 2 nimmt nämlich höchstwahrscheinlich

---

des gleichförmigen Flusses der Rede; er würde auch nur bei einem ausgebildeten Interpunktionssystem denkbar sein.

[1]) Bengel: grandi verbo (*τολμᾷ*) notatur laesa maiestas Christianorum.

[2]) Diesen Gegensatz hat schon Theod. Mops. empfunden und ihn nicht unzutreffend daraus erklärt, daß es sich in Rm 13 um das handle, was die Obrigkeit ihrem Begriffe nach ist, hier aber um den tatsächlichen Stand der Dinge, wobei er insonderheit die Schwierigkeiten hervorhebt, die der Arme haben mochte, zu seinem Rechte zu kommen.

[3]) Das möchte Ramsay, der eben aus dem Gegensatz zwischen Pauli anderweitigem und dem hiesigen Urteil die Vermutung ableitet, Pl rede nicht von der öffentlichen Rechtspflege, sondern von den privaten (wenngleich offiziell zugelassenen) Schiedsgerichten. Der Ausdruck lautet aber dafür doch zu allgemein. Insonderheit spricht der Artikel vor *ἀδίκων* dagegen. Denn er nimmt doch diejenigen, die den *ἅγιοι* gegenüber *ἄδικοι* heißen, also die Nichtchristen zu einer Gesamtheit zusammen und spricht über sie ein generelles Urteil aus. Das, worauf sich das Urteil bezieht, muß dann aber auch ein Produkt dieser Gesamtheit und nicht irgend eine spezielle und mehr zufällige Erscheinung an ihrem Leben sein.

auf einen ähnlichen Gedanken Bezug. Allerdings läßt Pl auch in diesem Falle doch jenes Urteil stehen, und wenn er es auch nicht weiter entfaltet oder begründet, so liegt in der Herübernahme doch eine gewisse Bejahung seinerseits. Gerade der Gegensatz von *οἱ ἅγιοι* und *οἱ ἄδικοι* erklärt sie aber auch vollständig. Jenes Prädikat gilt ja auch nicht einzelnen Gliedern der christlichen Gemeinde, um sie in ihrer richterlichen Eigenschaft zu kennzeichnen, sondern nennt das Ganze, von welchem her man das Recht erwarten sollte. Geradeso bezeichnet *οἱ ἄδικοι* nicht die einzelnen Richter, ja nicht einmal den außerchristlichen Richterstand als Ganzes, sondern die gesamte außerchristliche Welt, in der die Rechtsorganisation nur eine Teilerscheinung ihres Gesamtlebens bildet. Heißt diese Gesamtheit als solche die der Ungerechten, so ist das darin begründet, weil diese Welt — bei aller natürlichen Fähigkeit, das relativ Gute und das relativ Böse zu unterscheiden Rm 2, 14 ff.; 13, 3 f. — doch eine Stätte der Ungerechtigkeit überhaupt (5, 10; 6, 9 ff.) und es insonderheit im Vergleich zu der Gerechtigkeit, welche Gott gibt und der Geist schafft, ist. Wie dürfen Christen, fragt Pl, es über sich bringen, ihr Recht da zu suchen, wo das Recht, wie sie es verstehen müssen, gar nicht zu finden ist? Wer als Christ einen Prozeß mit seinem Mitchristen vor den heidnischen Richter bringt, der zeigt also damit von vornherein, daß er in der Streitfrage nicht die Grundsätze entscheiden lassen will, die für ihn allein maßgebend sein sollten, die Grundsätze eines durch den Blick auf Gott, seine Gnade und sein Gericht geheiligten Rechtssinnes, sondern die formal gewiß rechtsgiltigen, tatsächlich aber dem Recht in jenem höchsten Verstand nicht genügenden Grundsätze des weltlichen Rechtsverfahrens. Das will Pl durch jenes *τῶν ἀδίκων* ausdrücken, wie er ähnlich schon in 2, 8 gesagt hat, daß den Machthabern dieser Welt die höchsten und letztlich allein richtigen Maßstäbe abgehen. Also liegt darin keine Anzweiflung des formellen Verfahrens, wohl aber eine Verneinung der Fähigkeit des weltlichen Rechts, Streitfragen in einem dem christlichen Sinne entsprechenden Geist zu lösen. Man kann sich dieses allgemeine Urteil illustrieren durch die Erinnerung daran, daß das alte Recht z. B. sehr schroffe Eigentumsbegriffe besaß oder daß es den Bürger und den Fremden, den Sklaven und den Freien verschiedenen Maßstäben unterwarf. Wie konnte denn da bei einem Prozeß z. B. zwischen zwei Christen, von denen der eine Sklave, der andre frei war, ein solches Ergebnis erwartet werden, daß es den christlichen Rechtssinn befriedigte, der von dem idealen Prinzip der Brüderlichkeit aller Christusgläubigen oder der Gleichheit aller vor Gott geleitet war! Hatte ein Christ mit einem Nichtchristen einen Handel, so blieb ja freilich, falls er auf rechtliche Schlichtung nicht überhaupt verzichten konnte, kein

andrer Weg als der der weltlichen Rechtspflege; den verbietet daher auch Pl nicht im Geringsten. Um so mehr empfindet er es aber als unerhört, wenn zwei durch ihren Glauben und ihre Stellung zueinander auf ganz andere Grundsätze und ein ganz anderes Verfahren hingewiesene Christen jenen Weg betreten.

[**6, 2 f.**] Was sich uns so aus der Betrachtung des *τῶν ἀδίκων* ergeben hat, das wird vollauf durch die Auseinandersetzung bestätigt, welche nun in v. 2 u. 3 zur Begründung der Forderung geschieht, „vor den Heiligen“ d. i. innerhalb der christlichen Gemeinde und ihrer Organisation Recht zu suchen. Es sind freilich Gedanken so spezieller, tiefer und kühner Art, daß man sich wundern muß, wie Pl mit seinem *ἢ οὐκ οἴδατε* so zuversichtlich an ein allgemeines Bewußtsein dieser Art appellieren kann:[1]) **Oder wißt ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden? Und nun, wenn doch in euch die Welt gerichtet wird, seid ihr unwert geringfügigster Rechtssachen? Wißt ihr nicht, daß wir Engel richten werden, geschweige denn Brothändel?**[2]) *ἐν ὑμῖν* in 2 b kann unmöglich die vorher und nachher herrschende Vorstellung aufheben und auf einmal besagen, daß „die Heiligen“ nur den Maßstab des Gerichtes über die Welt bilden. Das *ἐν* ist also entweder instrumental oder davon zu verstehen, daß die Rechtshandlung in Mitte des Richterkollegiums sich vollzieht (cf z. B. Plutarch Themist. 123 E u. Cat. 349 A; Diodor. Sic. XIX, 51). Wie ist aber der Gedanke selber zu beurteilen? Daß Pl hier daran gedacht habe, einst würde es in der Welt christliche Staaten und christliche Obrigkeiten geben (Lightf., Bengel), das ist ja vollständig ausgeschlossen, zumal da die paulinische Vorstellung durchaus mit dem dauernden Gegensatz von Welt und Gemeinde Christi und mit dem in absehbarer Zeit erfolgenden Untergang der Welt rechnet. Aber auch nicht in der verblaßten Bedeutung kann hier *κρίνειν* ausgelegt werden, daß der Glaubensstand der Christenheit der außerchristlichen Welt dereinst im Gericht zur Beschämung oder zur Begründung ihrer gerechten Verurteilung werde dienen müssen (so die spiritualisierende Auslegung der Alten unter Berufung auf Mt 12, 41 ff., aber auch Calov; Mosheim denkt an die Befähigung der Christen, alle Verhältnisse richtig zu beurteilen); denn nur wenn von einer richtenden Tätigkeit im eigentlichen Sinne die Rede ist, ist der Schluß a maiori ad minus gerechtfertigt: Wer bestimmt ist, einst die Welt zu richten, dem

---

[1]) Die eschatologische Belehrung war offenbar auch in der evangelisatorischen Tätigkeit des Pl besonders eingehend. Cf 2 Th 2, 5.

[2]) In 2 a ist aus sachlichen Gründen *κρινοῦμεν* als Futurum zu akzentuiren. Cf S. 234 A. 1. Das *ἢ* an der Spitze von 2 ist durch die alexandrinische und westliche Überlieferung gesichert.

kann man jetzt doch nicht Bagatellsachen entziehen. Daß der Gedanke dann eschatologisch bestimmt ist, sagen nicht bloß die Tempora, sondern ist auch durch das Verhältnis zwischen 5, 12 u. 6, 2 von selbst gegeben.[1]) Dann kann höchstens fraglich sein, ob Pl ein Herrschen der Gläubigen über die Welt im Millennium, d. h. für ihn in dem Zwischenraum zwischen der Parusie Christi und der Übergabe des Reiches an den Vater (15, 23 ff.) (Hofmann) oder deren Anteilnahme am Endgericht im speziellen Wortsinn im Auge habe (Calvin). Es ist aber diese Entgegensetzung wohl überhaupt unzulässig, da einerseits *κρίνειν* in einer Zeit, die Rechtspflege und Verwaltung nicht trennte, sehr leicht als Ausübung einer herrschenden Stellung im allgemeinen Sinne gelten mußte,[2]) und andrerseits jene Herrschaft Christi und seiner Gläubigen mit zu dem großen Drama der Offenbarung der Richterherrlichkeit Jesu gehört. Mit diesem umfassenden Inhalt bewegt sich dann der Gedanke nicht nur auf der Linie sonstiger Zukunftshoffnung, sondern entspricht auch dem strengen Begriff des Pl von einem auf die Königsherrschaft Christi bezüglichen Erbe der Gläubigen (cf 4, 8; Rm 8, 17; Gl 4, 7).[3]) Wenn endlich in 3 der

---

[1]) Dies Verhältnis hat freilich immer etwas Frappantes. Nicht bloß, daß der Unterschied von jetzt und einst nicht stärker hervorgehoben wird; dort ist ja auch die Rede so geformt, daß das Gericht über die draußen als das zweifellose und ausschließliche Privileg Gottes ohne zeitliche Einschränkung erscheint. Gewiß ist zwischen hier und dort ein großer Unterschied; denn dort handelt es sich um Kirchenzucht unter den gegenwärtigen Weltverhältnissen, hier um ein abschließendes Gericht der Zukunft. Aber die doch so gut wie unmittelbare Aufeinanderfolge zweier entgegengesetzter Gedanken hat doch etwas Bedrückendes. Man muß jedoch beachten, daß die beiderseitigen Zwecke verschieden sind. Dort Warnung vor verkehrter Sonderung von der Welt, hier Warnung vor verkehrter Vermischung mit der Welt. Demgemäß werden auch zwei verschiedene Momente an der Stellung des Christen in der Welt ins Auge gefaßt. Bedeutet nun jene Verschiedenheit der Zwecke doch keinen Widerspruch, so können auch die Motive immer noch miteinander vereinigt werden.

[2]) Cf Zahn, Matth. 595, 75.

[3]) Die atl Grundlage des Gedankens ist durch die gemeinsame prophetische Hoffnung auf künftige machtvolle Weltstellung Israels sowie insonderheit durch das Danielische Zukunftsbild gegeben (Dan 7, 9—28). In Sap. Sal. 3, 8 wird dann der Gedanke direkt — und zwar in Parallelisierung des Richtens und Herrschens — ausgesprochen; in der religiösen Literatur des nachbiblischen Judentums dagegen scheint er zurückzutreten (Kabisch, Eschatologie des Pl 263 ff.; Bousset, Die Religion des Judentums im ntl Zeitalter 245 ff.), ja die Konkurrenz mit dem Gedanken der auch in der messianischen Zeit fortdauernden Sonderung des gesetzesheiligen Israel von den unreinen Weltvölkern nicht zu ertragen (cf Weber, Altsynagogale Theologie 364 ff. 371 ff.). Lebhaft klingt er dagegen in der Lehre Jesu hervor, durch die neue Größe seiner Reichshoffnung erzeugt. Mt 19, 28 u. Lc 22, 30 sind zwar Spezialverheißungen, die ausdrücklich erst in Apok 3, 21; 20, 4 erweitert werden. Aber der Begriff der *βασιλεία* selbst enthält die Vorstellung herrschender Würde, und was das Gericht im eigentlichen

Gedanke bis zu einem Gericht über Engel vordringt, so muß dieser Begriff hier gerade wie in 3, 9 in seiner Allgemeinheit gelassen werden. An „böse Engel“ (so gerne die Alten seit Clemens, aber auch Calvin u. a. unter Beziehung auf Mt 8, 29; Jud 6; Apok 20, 2 f.) ist dabei aber höchstens in zweiter Linie zu denken, da der Sprachgebrauch des Pl sich durchaus nicht in dieser Richtung bewegt. Gerade in jenem allgemeinen Sinn fügt sich aber die Aussage in die sonstige Anschauungsweise des Apostels ein: denn da die Engel ihm Repräsentanten und leitende Faktoren der Weltbewegung sind, so schließt das Gericht über die Welt ein solches über Engel mit ein.[1]) Auf den Zweck, behufs dessen dies alles erwähnt wird, fällt durch die Frage von 2b das notwendige Licht. Denn als einfacher Aussagesatz könnte dies nur genommen werden, wenn man, wie schon zu Zeiten des Chrysost. geschah, unter *κριτήρια ἐλάχιστα* die heidnischen Gerichte verstehen wollte: aber diesem Verständnis widerstreitet schon *ἀνάξιοι*, das ja nicht „zu gut für etwas“, sondern im Gegenteil „zu gering für etwas“ bedeutet. Mithin bleibt nur übrig, den Satz als sarkastischen Ausruf oder als Frage zu nehmen; inmitten einer in lebhaften Fragen sich bewegenden Argumentation wird dann dies Letztere das richtige sein. *κριτήρια ἐλάχιστα* sind Bagatellsachen[2]) und

---

Sinn betrifft, so bildet auf jeden Fall die merkwürdige und dunkle Aussage Jesu Lc 16, 9 eine sichere Spezial-Parallele zu dem allgemeinen Ausspruch des Pl. Was dessen theologischen Inhalt betrifft, so hebt die richtend herrschende Tätigkeit der Gläubigen natürlich die weltrichterliche Stellung Christi nicht auf; jene sind also seine Organe. Beachtenswert Osiander: Wie überhaupt im Reiche Gottes ein Gesetz der Vermittlung durchgreifend waltet und die Gnade und Weisheit darin durch Menschen auf Menschen wirkt, so tritt selbst bei der höchsten Entwicklung des göttlichen Rechtes, beim höchsten Reichsakt des Herrn neben der höchsten Unmittelbarkeit desselben auch die höchste und reichste Vermittlung ein. Worin diese Vermittlung bestehe, ob in der Ordnung und Bestimmung, ob in der Promulgation oder Bekräftigung des göttlichen Urteils in Einzelabteilungen der ungeheuren Masse, die gerichtet wird, durch einzelne Organe, ob in allem diesem zusammen, läßt sich nicht scharf bestimmen, es gehört zu den Geheimnissen des Himmelreichs.“

[1]) Cf Hofmann, Schriftbeweis I, 324 ff. und Hofmann zu obiger Stelle: „Bei dem Zusammenhang, welcher zwischen dem Menschentum, sofern es ein in der Schöpfung wurzelndes Leben führt, und zwischen dem in der körperlichen Schöpfung waltenden Geistertum besteht, erstreckt sich die Rechtsverwaltung der verklärten Gemeinde auch über die in jenem Menschentum ihr Walten habenden, Christo zu Dienst begebenen Geister, welchen sie zuerkennt, was ihnen Rechtens ist, ohne daß es sich um ein Belohnen der Guten oder Bestrafen der Bösen zu handeln braucht.“

[2]) *κριτήριον* einerseits Urteilsmittel, andrerseits im örtlichen Sinne Gerichtsplatz und dann Gerichtshof, Gericht. Cf LXX Exod 20, 6; Jud 5, 10; Dan 7, 10. *κριτήριον καθίζειν* (cf v. 4) Polyb. 9, 33, 12. v. 4a zeigt aber, daß Pl von hier aus das Wort zur Bedeutung von Rechtssache fortgebildet hat, wofür sonst kein Beleg vorliegt. Ein Anklang an gleiche Bedeutung bei Diodor. Sic. 1, 72.

zwar, wie v. 4 alsbald näher bestimmt, dies insofern, als sie sich auf nichts Höheres und Wichtigeres als auf den irdischen Lebensunterhalt erstrecken. Die Frage zielt dann natürlich auf ein Nein und will damit sehr stark hervorheben, daß, wenn die Heiligen zu einem Richten in jenem höchsten Sinne berufen sind, dann doch ihre Kompetenz zu jenen geringfügigen Sachen nicht zu bestreiten ist. Der Schluß rechnet mit der Gewißheit, daß auch die Gottesgemeinde der Gegenwart schon etwas von jener Weisheit, jenem tiefen Blick in die Dinge besitzt oder wenigstens besitzen könnte und sollte, die sie in ihrer zukünftigen Stellung zur Welt wird zu bewähren in der Lage sein; andrerseits aber schließt er zugleich den Gedanken ein, wenn Gott sie zu so hoher Zukunftswürde berufen habe, so liege eine Verletzung dieser ihrer Geltung vor, wenn man ihr jene Entscheidungen entziehe. v. 3 rekapituliert mit seinem durch den Gegensatz zu *ἀγγέλους* so nachdrücklichen *μήτιγε βιωτικά* diesen Gedankengang aufs kürzeste.[1]) Jetzt fragt sich nur noch, was den Apostel gerade zu solcher Argumentation veranlaßt habe. Das *ἀνάξιοί ἐστε* etc. könnte an sich zeigen sollen, zu welcher zwar unbewußten und ungewollten, aber doch auch unausweichlichen Konsequenz das in 1 gerügte Verhalten führt: es ruft schließlich den Anschein hervor, als ob ihr unwürdig wäret. Es wäre aber auch möglich, daß Pl mit jener Frage auf ein bewußtes Motiv jener eingeht, die sein Tadel traf, daß sie nämlich ihre christlichen Mitbrüder für zu autoritätslos oder für zu unweise für derartige Entscheidungen erachteten und deshalb sich nach außen wandten. Wir entscheiden uns für das Letztere. Denn es entspricht dem Charakter brieflichen Verkehrs, daß Argumentationen, soweit tunlich, aus unmittelbarer Beziehung auf die Gedankengänge der Leser erklärt werden. Dazu kommt aber, daß durch v. 4 u. 5 b offenbar aus dem Gegensatz gegen die gleichen verkehrten Anschauungen heraus geredet wird. Nun liegen auch die Gründe, weshalb Pl jenes Prozessieren als ein *τολμᾶν* bezeichnet, ganz zu Tage. Einmal war dasselbe ein Anzeichen davon, daß die Betreffenden in den Alltagsfragen des Lebens sich nicht von dem Geiste des Glaubens und der Liebe leiten lassen wollten,[2]) wie er das Lebenselement der heiligen

---

[1]) *μήτιγε* (geschweige denn, also verstärkte Negation) steht an sich nach negativen Aussagen und besagt, daß, wenn diese zu verneinen seien, die folgende erst recht abzulehnen sei. Hier geht aber die positive Aussage *ἀγγέλους κρινοῦμεν* vorher. *μήτιγε* scheint aber dadurch veranlaßt zu sein, weil dieselbe durch *οὐκ οἴδατε* an eine freilich rein formale Negation angelehnt ist. Ganz mechanisch korrekt lautete der Satz: Wir sind nicht inkompetent für ein Gericht über Engel, geschweige denn über Brothändel. — So verstanden mag v. 3 vielleicht entbehrlich sein; ein Grund, ihn (mit Holsten) zu streichen, ist das aber nicht.

[2]) Auf diesen Gedanken verweist schon die älteste Besprechung unsres

Gemeinde Gottes ist, sondern sich damit auf außerchristlichen Boden stellten. Andrerseits war darin eine Mißachtung der Brüder wirksam, deren Autorität man verwarf, im schneidenden Widerspruch zu der Würde, die Gott ihnen aufbehalten. Die Aufgeblasenheit, die Pl schon so manchesmal zu tadeln gehabt hat, erwies sich darin tatsächlich als eine sittlich gefährliche Erscheinung. Wie mußte derartiges zugleich auf Heiden wirken, die nur einige Ahnung von dem hatten, was Christen seien![1]) Es ist also nicht der ideal klingende, aber doch törichte Gedanke, als ob Christen mit der Welt überhaupt nichts zu tun haben dürften, sondern sehr reale, der christlichen Ethik unverlierbare Postulate, die jenes Urteil hervorriefen. Zugleich versteht man aber auch, wie Pl (cf S. 230) jenes Verhalten Einzelner der Gemeinde zur Rüge wenden konnte: hätte sie verstanden, in ihrer Mitte den Geist der Selbstverleugnung und der Demut und der herzlichen Liebesgemeinschaft in Ehrerbietung gegen jedermann zu pflegen, dann wären solche Dinge auch nicht geschehen.

[**6, 4 u. 5 a**] Daß Pl mit v. 4 ein scharfes Wort auf die Lippen nimmt, bezeugt er selber in 5a: Brothändel also wenn ihr habt, so setzt die Verachteten in der Gemeinde, die zu Richtern! Zur Beschämung sage ich euch das.[2]) Während *οὖν* die Aufforderung als Ergebnis der vorher ausgesprochenen Anschauungen kennzeichnet, stellt *μέν* die Sache, auf die sie sich bezieht, in Gegensatz zu anderen wichtigeren, die freilich nicht genannt werden. Manche lesen nun 4 als vorwurfsvolle Frage (Rückert) oder Ausruf (Luther): die *ἔξουθεν.* sind dann die heidnischen Richter. Aber damit verträgt sich *καθίζετε* nicht; denn es bedeutet hier jemandem dadurch, daß man ihm den Richterstuhl übergibt, das Richteramt übertragen: bei jener Auffassung stünde ja aber nicht die Bildung eines heidnischen Gerichts, sondern die Benützung eines schon vorhandenen solchen in Frage

---

Kapitels, die wir besitzen, die von Clem. Alex. in Strom. 7, 14, der in Anlehnung an dasselbe die Vollkommenheit des (christlichen) Gnostikers schildert. Er sagt: *Τὸ μὲν οὖν ἐπὶ τῶν ἀδίκων κρίνεσθαι τὸν ἠδικημένον φάσκειν οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἀνταποδοῦναι βούλεσθαι δοκεῖν καὶ ἀνταδικῆσαι δεύτερον ἐθέλειν, ὅπερ ὁμοίως ἐστὶν ἀδικῆσαι καὶ αὐτόν.*

[1]) Das betont Calvin: Quod dedecus inferatur Evangelio et quasi impiorum sannis exponatur Christi nomen. Gering zu achten wird auch dieses Moment nicht sein, zumal da andre Gemeinschaften derartige Disziplin über ihre Glieder zu üben wußten. So gewährte die Synagoge ein unbedingt anerkanntes Schiedsgericht für alle Streitigkeiten ihrer Mitglieder (Schürer, Geschichte des Judentums etc. II [3], 56 ff.). Doch darf man daraus nicht folgern, daß solche Rivalität mit den Synagogengemeinden den Pl zu seinen Forderungen veranlaßt habe. Sie entsprangen ihm vielmehr primär aus den sittlichen Motiven des Christentums.

[2]) B und sein *λαλῶ* müssen gegen das sonst allgemein bezeugte *λέγω* in **5a** zurückstehen.

(cf AG 2, 30; Eph 1, 20; Joseph. Ant. 20, 9, 1). Bedenken müßte aber auch ἐν τῇ ἐκκλ. erwecken, wenn damit die bei der Gemeinde Verachteten bezeichnet sein sollten. Auch würde das in ἐξουθ. enthaltene Urteil über die heidnische Obrigkeit, auch wenn es nicht als das eigene des Pl, sondern nur als Konstatierung einer in der Gemeinde vorhandenen Anschauung gemeint sein sollte (Meyer-Heinr.), unbegreiflich sein. Zwischen dieser subjektiven Wertung und der objektiven Konstatierung des ἀδίκων in 6, 1 ist ja ein weiter Unterschied. καθίζετε ist daher Imperativ (so schon Ephraem, Ambros., Chrysost., Calvin) und die ἐξουθεν. sind die in der Gemeinde vorhandenen verachteten Christen. Gab es aber solche oder durfte es sie geben? Letzteres gewiß nicht. Aber Unterschiede in bezug auf die Autorität, die man genießt, sind selbstverständlich auch in einer christlichen Gemeinde möglich und unausbleiblich und das gerade in einer Gemeinde wie die in K, die eine Fülle verschiedener Begabungen in sich schloß: da gab es auch einfache Glieder, die vom großen Ganzen mehr getragen als es tragend des Ansehens und der Autorität bar waren. Verachtete aber nennt sie Pl in ironischer Anpassung an den Gedankengang jener „Kühnen“ (v. 1) und Aufgeblasenen; ihnen waren die natürlichen Autoritäten der Gemeinde nicht gut genug für die Schlichtung ihrer Händel; aber eigentlich könnten und sollten sie sich, wenn sie bedächten, um welche Nebendinge im Vergleich zu der großen heiligen Hauptsache des Christen es sich handelt, mit den einfachsten Gemeindegliedern begnügen, die ihnen natürlich erst recht nichts galten. [**6, 5 b** u. **6**] In einem solchen Zusammenhang kann Pl nun nicht auf einmal die Tatsache aussprechen wollen, daß nach dem Vorhergehenden zu schließen es den Kor. ganz und gar an der für die Schlichtung jener Händel erforderlichen Weisheit fehle oder bisher gefehlt habe. Vielmehr muß v. 5 b, gleichviel ob man es als Aussagesatz oder, was wohl wahrscheinlicher ist, als Frage liest, als Fortsetzung jener ironisierenden Wiederholung des Gedankengangs der k Christen verstanden werden:[1]) So sehr also (damit faßt nach πρὸς ἐντροπήν ὑμῖν λέγω sich das ganze Bisherige in sein Ergebnis zusammen) fehlt es unter euch an einem einzigen Weisen, der den Schiedsrichter gegenüber seinem Bruder machen könnte! Sondern (so hebt v. 6 eben den Tatbestand, auf welchen soeben οὕτως zurückwies, heraus) ein Bruder prozessiert mit dem andern und noch dazu vor den Ungläubigen![2]) Wird

[1]) Dann fällt auch jeder Anschein des Widerspruchs zwischen 6, 5b u. 1, 5 weg (cf S. 50).

[2]) Die Stellung des οὐδεὶς (oder οὐδὲ εἷς?) schwankt in der Überlieferung, ja D* läßt es überhaupt beiseite. Aber die Häufung der Negationen ist echt paulinisch. Und wahrscheinlicher wurde die eine derselben

so die Rüge von 1 wiederholt, so beginnt zugleich eine noch tiefer greifende Beurteilung der Frage. Sie bahnt sich schon durch die Entgegensetzung von *διακρίνειν* und *κρίνεσθαι* an. Wäre mit beiden Ausdrücken nicht ein wesentlich verschiedenes Verfahren bezeichnet, dann könnte v. 6 nicht mit *ἀλλά* dem v. 5 entgegentreten, zumal da in 6 die Benützung heidnischer Rechtspflege nicht mehr als das allein charakteristische Moment, sondern durch das steigernde *καὶ τοῦτο* als ein das ohnehin Tadelnswerte noch erschwerender Umstand erscheint. [1]) Ein Schiedsgericht ist aber auch wirklich etwas andres als ein Prozeß, nicht bloß als Rechtsform, sondern in sittlicher Hinsicht. Denn jenes sieht es darauf ab, daß zwischen zwei Frieden wird, dieser, daß ein Streitender Recht bekommt. Jenes liegt also auf der Bahn christlicher Bruderliebe, dieses aber nicht. Hofmann hat nun aber aus dem *ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ* einen noch spezielleren Gedanken zu gewinnen geglaubt. Da hier der Singular stehe, so könne *διακρίνειν* nicht von einem wirklichen Schiedsgericht stehen, sondern Pl verlange, es solle, bevor es zu einem solchen nur komme, von den Weisen der Gemeinde auf das Innere des Bruders ein Einfluß ausgeübt werden, durch den ihm das rechte Urteil darüber beigebracht wird, wo sein Recht aufhöre und sein Unrecht anfange, so daß es zu irgend welchen Weiterungen gar nicht mehr kommt. Aber diese Auffassung hat doch etwas sehr gezwungenes, da sachlich in diesem Falle der eigentliche Erfolg ganz daran hinge, daß der Bruder selber solches Urteil sich aneignet und an sich vollzieht, während durch den sprachlichen Ausdruck bloß dem weisen Ratgeber urteilende Tätigkeit zugeschoben wird. Der Gebrauch von *ἀνὰ μέσον* vom Innern des Menschen wäre ferner ganz beispiellos. [2]) Endlich aber fordert gerade der Gegensatz zwischen 5 u. 6, daß das vom Apostel geforderte Verfahren dem andern in allen Punkten sich entgegensetze; dann führt aber das dort hervorgehobene *ἐπὶ ἀπίστων* von selbst

---

als überflüssig weggelassen, als daß sie, wenn sie nicht dastand, vermißt wurde. — א* und auch Origenes lesen *ἀνακρῖναι* statt *διακρῖναι*, ein wahrscheinlich durch das folgende *ἀνὰ μέσον* verursachter Lesefehler oder Verbesserungsversuch.

[1]) *διακρίνειν* hat allerdings weder in der Schrift noch sonst etwa regelmäßig den bestimmten, hier angenommenen Sinn im technischen Unterschied zu anderem Verfahren. Die Besonderheit der Bedeutung ist aber hier sprachlich durch die unverkennbare Entgegensetzung zu *κρίνεσθαι* gegeben, sachlich aber nicht so sehr in der Verschiedenheit von rechtlichen Formen, als in dem Unterschied der hier und dort tätigen Persönlichkeiten begründet.

[2]) Dieser in LXX und den übrigen griechischen Übersetzungen des AT so häufige Präpositionalausdruck steht zwar dort häufig mit einem Singular (für בְּתוֹךְ), aber immer von der Mitte einer räumlich ausgedehnten Masse (Gen 1, 4. 7). Auf geistige Verhältnisse bezogen steht es in Verbindung mit einer numerischen Vielheit (Ez 34, 17).

auf den Gedanken eines vor einem christlichen Bruder sich vollziehenden Verfahrens. Auffallend bleibt dann der Singular freilich immer; denn dem kollektiven Gebrauch desselben widerstreitet gerade die in *ἀνὰ μέσον* enthaltene Anschauung. [1])

Aber auch ein solches innergemeindliches Friedensgericht ist [2]) für den Apostel immer noch ein Notbehelf. Denn: **[6, 7]** Überhaupt liegt schon darin eine Schädigung für euch, daß ihr Rechtshändel miteinander habt. (*ἥττημα* im Gegensatz zu *πλοῦτος* Rm 11, 12; im Sinne von Niederlage LXX Jes 31, 9; außerdem nur noch bei den Kirchenschriftstellern). Es brauchen also, das wollen die beiderseits generalisierenden Adverbien *ἤδη*, das durch *μέν* hervorgehoben wird, [3]) und *ὅλως* hervorheben, gar keine besonders erschwerenden Nebenumstände hinzuzukommen: in der einfachen Tatsache selber, daß man irgend welche Gerichte braucht, liegt etwas Schädigendes. Der Geist dessen, der in Mt 5, 4. 9. 39 ff. seine Anweisungen zur stille duldenden Sanftmut gegeben, der führt ja auf einen ganz andern Weg: Warum laßt ihr euch nicht lieber Unrecht tun? Warum laßt ihr euch nicht lieber berauben? Das natürliche Gefühl wird freilich jederzeit darauf antworten wollen: weil ich mein Recht nicht preisgeben kann. Der natürliche Verstand aber greift vielleicht noch tiefer: weil auf dem Rechte die gemeinsame Wohlfahrt und die Möglichkeit des Zusammenlebens ruht. Aber das Christentum, das für das natürliche Denken Torheit ist, feiert den Triumph demütiger, alles duldender Liebe und gottesstarken Glaubens zugleich in dem Verzicht aufs Recht, in der Gewißheit, daß damit die sittliche Welt durchaus nicht zerstört, sondern jener Verzicht vielmehr von Gott zum Aufbau einer höheren Welt vollendeter Sittlichkeit verwendet werden kann.

---

[1]) Es wird aber immer noch besser sein, diese Seltsamkeit oder, wenn man will, dieses Versehen mit in den Kauf zu nehmen, als zu jener Hofmann'schen Erklärung zu greifen. Schmiedel entzieht sich dem Dilemma durch Textkorrektur: *τῶν ἀδελφῶν*. Doch gibt es für den Singular im kollektiven Sinn wenigstens eine Analogie in Sir 25, 17: *ἀνὰ μέσον τοῦ πλησίον αὐτοῦ;* aber der alexandrinische Texttypus hat *τῶν* und im hebr. steht בין רעים. — Noch weniger wird LXX Ez 34, 20 in Betracht kommen: *διακρινῶ ἀνὰ μέσον προβάτου ἰσχυροῦ καὶ ἀνὰ μέσον προβάτου ἀσθενοῦς;* doch ist der Ausdruck hier gleichfalls inkorrekt, nur nach einer anderen Seite hin. Die Alten gehen an der sprachlichen Schwierigkeit wie gewöhnlich vorüber. Bengel hat einen eigenen Erklärungsversuch: Numerus singularis pro plurali ad facilitatem rei notandam: vult, actorem et reum inter se transigere sine opera iudicis.

[2]) Auf die Bedeutung des Gedankens für die Entwicklung innerkirchlicher Rechtsinstitute machte Calvin aufmerksam. Diese bedeutete aber eine nomistische Verzerrung des ethisch tiefen Gedankens des Apostels.

[3]) Wahrscheinlich ist nicht *μὲν οὖν*, sondern bloßes *μέν* zu lesen, was außer von א* namentlich von westlicher Überlieferung vertreten wird. *οὖν* stammt wohl aus 6, 4.

An diesem geistgeborenen Idealismus fehlt es aber gar sehr in K. Denn so fährt Pl mit scharfer Wendung zur Wirklichkeit fort: [6, 8] Aber ihr vollbringt Unrecht und Beraubung und noch dazu an Brüdern. Nicht als ob man sich Fremden gegenüber immer noch eher etwas erlauben dürfte. Mit jener Steigerung am Schlusse will vielmehr nur betont werden, daß das Widerchristliche solches Verhaltens dann, wenn ein Bruderverhältnis davon betroffen wird, ganz besonders leicht sollte wahrgenommen werden. [1]) Ist der Vorwurf aber, der so ausläuft, ein andersartiger, als was bisher gerügt war, oder wie hängt er mit diesem zusammen? Jenes wird von vornherein für unwahrscheinlich gelten dürfen: denn der ganzen Argumentation eignet Einheit und Geschlossenheit. Dann muß also das *ἀδικεῖν* und *ἀποστερεῖν* in sachlichem Zusammenhang mit dem von 1 ab gerügten *κρίνεσθαι* stehen. Und in der Tat, zu Prozessen um Erwerbs- und Eigentumsangelegenheiten käme es ja gar nicht, wenn nicht Übergriffe dieser Art vorausgingen und Gesinnungen dieser Art herrschten. Wenn dieselben aber schlechtweg den *ὑμεῖς*, also den kor. Christen überhaupt zugeschrieben werden, so folgt daraus noch keineswegs, daß alle Einzelnen daran beteiligt sind; wohl aber betrachtet Pl auch hier das einzelne Vorkommnis demgemäß, daß er die Gemeinde nicht bloß als eine Summe von Individuen, sondern als eine sittliche Gesamtpersönlichkeit betrachtet, als Lebensäußerung der Gemeinde, was er um so mehr durfte, je weniger bisher der Geist des Ganzen sich zu einer Reaktion gegen jene individuellen Ausschreitungen aufzuschwingen vermocht hatte.

[6, 9 f.] Einem vorausgegangenen Urteil oder Tatbestand wird in v. 9 durch *ἢ οὐκ οἴδατε* (cf zu 5, 2) eine zweifellose Tatsache zur Bestätigung angereiht. Die Natur dieser neuen Tatsache zeigt, daß ihre beweisende Kraft nicht den äußeren Vorkommnissen gilt, auf welche der ganze Vorwurf sich bezieht. Dann kann das *ἢ* nur auf den in *ἥττημα* ausgedrückten Gedanken oder, was noch besser sein dürfte, auf das Verwerfungsurteil sich beziehen, das in allen den vorausgehenden Fragen unausgesprochen enthalten war. Ihm könnte nur widersprechen, wer leugnen wollte, daß Gott für die Anteilnahme an seinem Reiche bestimmte sittliche Voraussetzungen unerschütterlich festhält: Oder wißt ihr nicht, daß Ungerechte Gottes Reich nicht erben werden? Irret euch nicht! Weder Unzüchtige noch Bilderdiener noch Ehebrecher noch Wollüstlinge noch Männerschänder noch Diebe noch Habsüchtige, keine Trunkenbolde, keine Schmähsüchtigen, keine Räube-

[1]) Theodoret: *χαλεπὸν μὲν γὰρ καὶ τὸ τὸν ἀλλότριον ἀδικεῖν, πολλῷ δὲ πλέον τὸν οἰκεῖον.*

rischen werden das Reich Gottes erben.[1]) Von der speziellen Beziehung, welche *ἀδικεῖτε* in 8 hatte, greift also Pl auf den weiten Umfang des Begriffs zurück, in dem er *ἄδικος* in 6, 1 gebraucht hatte. Durch die unmittelbare Aufeinanderfolge von *ἄδικοι* und *θεοῦ* macht er aber schon für das Ohr auffallend den Widerspruch, den er darstellen will, den Widerspruch zwischen einer die Grenzen der göttlichen Rechtsordnung verletzenden Lebensführung und dem Reiche Gottes. Steht es so, dann ist die Schädigung, die in 7 behauptet war, und der Standpunkt, von dem aus alles betrachtet war, unwiderleglich. Ersichtlich aber liegt der Grund dafür, daß die Kor., indem sie sich in den Erwerbsfragen und in andern Dingen die Zügel schießen ließen, von der Höhe des sittlichen Ernstes, des an der Ewigkeit orientierten Urteils zurückgekommen waren und in Gefahr standen, die einfachsten sittlichen Grundtatsachen zu vergessen, nicht sowohl in Verzerrung der Gnadenpredigt als in Erschlaffung der Selbstzucht und der unbestochenen Selbstprüfung. Daher die ernste Mahnung von 9 b, daher die nachdrückliche und erweiternde, alle Naturlaster des Heidentums ohne strenge Ordnung, vielmehr in der erschreckenden Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit nebeneinanderstellende, aber sie alle unter das erschütternde Schlußurteil zusammenfassende Wiederholung in 9 c und 10.[2]) Der unerbittliche Ernst, mit dem das alles den Kor. ans Herz gelegt wird, vollendet sich schließlich in dem, durch das mildernde *τινες* zwar abgeschwächten, trotzdem aber doch die Notwendigkeit jener Erinnerung scharf beleuchtenden Ausruf: Und derlei wart ihr, im einzelnen. Nicht so ist das *ἦτε* hier betont, als wollte durch den Ausruf schon hervorgehoben werden, daß diese Dinge der Vergangenheit angehören; dann wäre ja jede Abschwächung sehr peinlich. Betont ist vielmehr, daß die Glieder der Gemeinde wirklich und tatsächlich solche Vergangenheit haben. Von einer Hoffnung auf Gottes Reich kann da freilich

---

[1]) In v. 9 ist die Stellung *θεοῦ βασιλείαν* durch überwiegende Überlieferung gesichert, die andere *βασιλείαν θεοῦ* wohl durch Anpassung an 10 entstanden. — In dem Lasterkatalog schwankt die Stellung einzelner Glieder; außerdem haben B und die westliche Überlieferung vor *μέθυσοι* nochmals *οὔτε*, die syrische und etliche andere Übersetzungen das Äquivalent für *οὔτε* auch bei den zwei letzten Gliedern. — Das *οὐ* vor *κληρονομήσουσι* in 10 ist verhältnismäßig schwach bezeugt, es steht auch Rm 8, 38 f. nicht und dürfte in 10 in folge des *οὐ κληρ.* in 9 aufgenommen worden sein.

[2]) Bengel: Flagitia Corinthiaca (II, 12, 20) s. Romana (Rm 13, 13), Galatica (Gl 5, 19), Ephesiaca (1 Tm 1, 9) et Cretica (Tt 1, 12). — Chrysost. bemerkt, Viele hätten getadelt, daß Trunkene und Schimpfbolde mit den Knabenschändern zusammengeworfen würden. Dem gegenüber erinnert er an Mt 5, 21 ff.; oft sei auch in folge von Schmähungen Totschlag begangen und das jüdische Volk habe in Trunkenheit die ärgsten Laster begangen. Der Verlust des Himmelreichs sei für alle gleich; die Höllenstrafen mögen vielleicht verschieden sein.

wenig die Rede sein. Aber mit frohlockendem ἀλλά kann nun Pl jenem Tatbestand einen andern entgegenstellen, durch den derselbe nun erst als ein nur einstmals wirklich gewesener erscheint: [6, 11] Aber ihr ließet euch abwaschen, aber ihr wurdet geheiligt, aber ihr wurdet gerechtfertigt im Namen des Herrn Jesus Christus und in dem Geist unseres Gottes.[1]) Das Perfektum konnte freilich Pl hier nicht setzen. Damit würde er ja den neuen Lebensstand als einen endgültig fortdauernden bezeichnen; das konnte er aber doch nicht im Zusammenhang mit ernster Warnung vor Rückfall. Dem Aoriste konnten also die Leser abfühlen, daß mit jener Tatsache der Vergangenheit die Sache nicht für immer erledigt sei. Sie selber zu verkleinern beabsichtigt er damit jedoch nicht. Wie ein massiges Ganzes schichtet er vielmehr durch das anaphorisch wiederholte ἀλλά (cf II, 7, 11) ihren großen Inhalt auf. Wenn derselbe zunächst mit ἀπελούσασθε beschrieben wird, so weist das Bild (AG 22, 16) von selbst auf die Taufe, das Medium aber (cf 11, 6; Gl 5, 11) auf die Selbsttätigkeit, welche im Empfang der Taufe enthalten ist. Dieselbe wurzelt aber ihrer Natur nach im Glauben, in der gläubigen Hinnahme der von Gott ausgehenden Wirkung. Damit ist zugleich gezeigt, welcher Zeitpunkt dem Apostel vor Augen steht, nämlich der der einstmaligen Bekehrung. Das Beschmutzende, von dem sie damals sich reinigen lassen durften, ist die Sünde. Weder der Wortlaut noch die sonstige paulinische Anschauung berechtigt, den ganz allgemeinen Ausdruck einzuengen und ihn nur auf eine besondere Art sündiger Befleckung zu deuten. Entschuldung und Entsündigung zugleich ist vielmehr die Reinigung, die Gott dem Menschen antut. Ist damit der neue Lebensstand nach seinem Gegensatz zum vorchristlichen bestimmt, so wird er durch ἡγιάσθητε (cf zu 1, 2 u. 1, 30) nach seiner Beziehung zu dem weltüberlegenen Gott beschrieben. In seine Gemeinschaft und Zugehörigkeit wurden sie damit versetzt, eine Wirkung, die ihrer Natur nach und entsprechend der Verbindung mit ἀπελούσασθε zugleich als innere Lösung von der Sünde bzw. als Durchdringung mit dem heiligen Leben Gottes verstanden werden muß. Das innerste und köstlichste Gut, das ihnen dabei zu teil wurde, nennt endlich ἐδικαιώθητε: die Rechtfertigung, vermöge deren Gott davon absieht, dem Menschen seine Sünde als Schuld anzurechnen, indem er ihm den Glauben an die Erlösung in Christo zur Gerechtigkeit rechnet. Nur festzuhalten ist bei dieser begrifflichen Sonderung, daß es nicht etwa auch dem Pl darauf ankam, den Inhalt jenes grundlegenden Widerfahrnisses logisch zu zergliedern, sondern darauf, ihn als einen in sich selber reichen und gesteigerten zu bekennen.

---

[1]) ἡμῶν nach τοῦ κυρίου ist zu streichen.

Das alles aber geschah *ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου Ι. Χρ. καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν*. Aus Besorgnis um die Korrektheit der paulinischen Rechtfertigungslehre braucht man nicht zu bestreiten, daß diese Bestimmungen auf alle drei vorausgegangenen Aussagen sich erstrecken. Dem Pl war es auch bei ihnen sicherlich nicht um die säuberliche Scheidung der Begriffe, sondern um den Ausdruck des einen und doch mannigfaltigen Reichtums göttlicher Faktoren zu tun; und so gut zu *ἡγιάσθητε* nicht bloß *ἐν πνεύματι* etc., sondern auch *ἐν ὀνόματι* etc. paßt und zu *ἀπέλουσασθε* alle beide, so gut verbindet sich *ἐν τῷ πνεύματι* etc. mit *ἐδικαιώθητε*. Denn der Geist schafft den Glauben, dessen Korrelat die Rechtfertigung ist (12, 2). Er ist aber auch die Potenz, in welcher die Lebensgemeinschaft mit Gott ihr Wesen hat; er ist es, in welchem Jesus Christus die in diesem seinem Namen, dem Namen des Erniedrigten und des Erhöhten, zusammengefaßten, in seiner Person beschlossenen Heilsmächte der Versöhnung, Entsündigung und Erneuerung der Welt zueignet. So Großes also hat Gott getan: die Folgerung ergibt sich den von der Erinnerung an den alten Sündenstand gebeugten Lesern um so deutlicher: jetzt dürfen und jetzt wollen wir nicht mehr sündigen. So ruht auch hier, wie in 5, 6 ff., das sittliche Postulat und die persönliche Empfindung des Apostels zugleich von dem Blick auf das menschlich Betrübende der Dinge aus im dankbaren Ruhm der Gnade (cf auch 1, 26—31).

d. Die Heiligkeit des Leibes 6, 12—20. Der neue Anfang, dem Pl sich von da aus zuwendet, führt zu Fragen der geschlechtlichen Sittlichkeit zurück, wie sie schon in 5, 1—13 erörtert waren. Man muß darum fragen, wie sich 6, 1—13 in den Zusammenhang einfügt. Selbst wenn dieser völlig durchbrochen wäre, wäre das doch noch kein Grund, den Absatz als Interpolation anzusehen.[1]) Höchstens könnte man an eine Umstellung denken, durch welche die beiden Hälften des 6. Kap. in umgekehrte Aufeinanderfolge, als sie überliefert ist, gebracht würden. Aber auch das ist unnötig, ja sogar untunlich. Denn schon in 5, 11 weitet sich dem Apostel der Blick, und er faßt neben dem speziellen Gebiet des geschlechtlichen Lebens die in der Gemeinde überhaupt vorhandenen Verfehlungen ins Auge und zwar auch schon nach der Seite hin (*πλεονέκτης, ἅρπαξ*), auf welcher der in 6, 1 ff. zu rügende Übelstand liegt. Ferner kommt in Betracht, ob nicht etwa gerade durch die jetzt vorliegende, auffallende Ordnung des Gedankenganges das früher (cf S. 229) nicht völlig durchsichtige Motiv der in 5, 12 f. auftretenden Fragen sich aufhellt. Dort wird ja in dem einen Teil der Antithese eine Forderung

---

[1]) So Pierson und Naber u. a., welche 6, 1—8 streichen und 9 ff. unmittelbar auf 5, 13 folgen lassen.

erhoben, welche geradezu in 6, 4 ff. als die zunächst notwendige Weise des Verhaltens gegenüber dem in 6, 1 gerügten Fehler in neuer Art wiederkehrt. Es scheint also, daß jene in 5, 12 vorliegende Gedankenbildung bereits mit unter dem Einfluß der Prinzipien geschah, die Pl in 6, 1 ff. den Kor. ans Herz legen wollte. Der Gegensatz zwischen dem einen und dem andern fällt deshalb nicht weg; denn der Fehler in Kap. 5 war weltförmige Nachlässigkeit gegenüber den eigenen Gliedern, der in 6 aber ist weltförmige Strenge in der Wahrnehmung des eigenen Vorteils. Dort und hier aber wurde doch, wenn auch immer in individueller Weise, das *κρίνειν* der eigenen Glieder versäumt. Diese Beziehungen zeigen, daß 6, 1—11 weder dem Ganzen überhaupt fremd ist noch auch von dieser seiner Stelle entfernt werden kann. Es fügt sich vielmehr als ein Beleg andrer und doch analoger Art an den in 5, 1—13 gerügten Mangel sittlicher Energie an, und mit 6, 12 beginnt ein Abschluß, der sich auch an dem unmittelbar vorher verhandelten noch orientiert und doch zum Hauptgedanken zurückführt.

[**6, 12**] Wie in Rede und Gegenrede treten sich in 6, 12 ein wiederholter thetischer und zwei antithetische Gedanken entgegen. Daß Pl damit ein Für und Wider erwäge, das sich ihm selber aufdrängt, ist nicht wahrscheinlich. Denn weder in dem Inhalt des Vorausgegangenen selber, noch in der Stimmung, in der sich Pl bewegt, indem er mit dem Schmerz über menschliche Schwächen und mit der Freude über göttliche Rettungstaten zu tun hat, liegt ein Anlaß, daß Pl sich selber den Einwurf zu machen hätte: *πάντα ἔξεστιν*. (Anders z. B. Rm 6, 1 ff.) Abwehr einer irrigen Folgerung etwa aus 6, 11 kann aber jenen Fortgang erst recht nicht hervorgerufen haben; denn jene These steht in gar keinem irgendwie angedeuteten logischen und noch weniger in einem sachlichen Zusammenhang mit der dort ausgesagten Gottestat. Irgend ein besonderer Anlaß muß sie aber doch dem Pl zur Berücksichtigung hingegeben haben, um so mehr, da dieselbe in 10, 23 noch einmal in ähnlicher Weise wie hier wiederkehrt. Der kann dann nur von den Kor. ausgegangen sein; um ihretwillen, weil sie nämlich ganz abgesehen von der bisherigen Darlegung des Pl in Gefahr standen oder geneigt waren, den in *πάντα ἔξεστι* ausgesprochenen Gedanken in verkehrter Weise auf die vorliegenden Fragen anzuwenden, muß es dem Pl wichtig gewesen sein, auf denselben einzugehen. Hatte etwa der Brief, den nach 7, 1 die Gemeinde vor I an Pl gerichtet hatte, in diesem Sinne sich geäußert? Wenn ja, dann müßten in demselben natürlich auch die Vorkommnisse besprochen worden sein, denen jener Satz zur Beschönigung diente. Davon hat sich aber bisher keine Spur gezeigt. Vielmehr trat deutlich genug hervor, nicht zwar daß überhaupt niemand Anstoß an jenen

genommen habe, wohl aber daß die Gemeinde als Ganzes an den Dingen ohne ernstes Nachdenken vorübergegangen ist (S. 209. 211). Wenn man also doch irgendwie jenes Wort handhabte, so wird es eben zu dem Zwecke geschehen sein, die Passivität des Urteils und des Verhaltens zu rechtfertigen. Dann lag aber für die Kor. auch kein Anlaß vor, brieflich die Sache zu behandeln. Die Annahme ferner, daß 5, 9 ff. ein von der Gemeinde in ihrem Briefe ausgesprochenes Mißverständnis apostolischer Anweisungen erörtere, hat sich uns nicht bewährt. Der Nachdruck weiter, mit welchem in 7, 1 περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε an der Spitze steht, zeigt unverkennbar, daß erst hier Pl sich dem Briefe der Gemeinde zuwendet (cf 8, 1; 12, 1). Der Schluß aus dem allen, daß die in Kap. 5 u. 6 erörterten Dinge dem Pl nicht durch einen Brief der Gemeinde zur Kenntnis gekommen sind, wird endlich durch das ἀκούεται in 5, 1 vollauf bestätigt. Auf mündliche Kunde muß vielmehr alles zurückgeführt werden, was er hier bespricht. Empfangen hatte er aber diese allerdings nicht durch die Leute der Chloe (cf S. 57, 206), wohl aber auf irgend welchen, bei dem lebhaften Verkehr zwischen K und Ephesus sehr wohl denkbaren Wegen, am Ende von dem Überbringer des Gemeindebriefes oder von Stephanas, Fortunatus, Achaikus (16, 17). Auch dies muß ihm also auf solchem Wege zu Ohren gekommen sein, daß man in K mit einem Satze, der alles für erlaubt erkläre, ein gewagtes Spiel trieb. Gerade so unvermittelt nun, wie er in 6, 1 ein bestimmtes Vorkommnis in K zur Sprache brachte, geht er alsbald in 6, 12 auf dieses zweifelhafte Schlagwort ein.

Daß man sich in K viel mit der theoretischen und prinzipiellen Erörterung der Glaubens- und Lebensfragen geplagt habe, den Eindruck hat bisher der Brief nicht gewährt. Überall muß ja Pl seine Leser erst selber zu den inneren Gründen und Konsequenzen der Dinge hinleiten, und was auf diesem Wege aufhält, ist nicht irgend eine Theorie, sondern verkehrte praktische Stellungnahme, Oberflächlichkeit des Handelns und des Urteils. Auch an dem Verlauf der Auseinandersetzung in 6, 12—19 bewährt sich dies. Von einer grundsätzlichen Erörterung über die Frage der christlichen Freiheit ist keine Rede. Praktisch-ethische Gesichtspunkte, aber natürlich religiös orientiert, bestimmen die Aussprache. Was sich also immer aus der Erkenntnis des Gedankengangs dieses Abschnittes ergeben mag, so viel läßt sich im voraus sagen: war in K ein Libertinismus vorhanden, der die festen Schranken des Sittlichen gefährdete, so war er wesentlich praktischer Art, er entsprang aus sittlicher Flachheit, und das Schlagwort, das er handhabte, war darum auch nicht eine prinzipielle These, etwa gar in strenger Gedankenarbeit gewonnen, sondern eine praktische Maxime, mit der man das eigene Belieben und die ungebrochene

Naturart mehr deckte als rechtfertigte. Wohl möglich darum, daß jenes πάντα ἔξεστι sogar bis auf paulinische Ausführungen über Freiheit von äußerlichen Riten und Ordnungen (und von dem Drucke des pharisäischen οὐκ ἔξεστιν — Schnedermann cf Mt 12, 2. 4. 10. 12; 19, 3; 20, 15; 22, 17; 27, 6; Jo 5, 10; 18, 31) sich zurückführte. Aber im Munde der Kor. hatte es von dem Maß und der Reinheit des apostolischen Grundsatzes nichts mehr als den Klang. Es ist deshalb auch vergeblich, nach der etwaigen Begrenzung zu forschen, welche die Kor. dem πάντα gegeben hätten. Daß es von ihnen nicht einfach zur Auslöschung aller Unterschiede von Gut und Böse gebraucht wurde, das dürfte sich von selbst verstehen. Andernfalls wäre auch der Appell des Pl an ein vielleicht schlaffes, aber doch vorhandenes sittliches Urteil so bestimmten Inhalts, wie er soeben in 6, 9 f. vorausgesetzt war, gänzlich erfolglos gewesen. Man darf aber dem Satz auch nicht eine bestimmte Beziehung auf solches, was wir Adiaphora zu nennen pflegen, auferlegen. Er stellte sich ein, wo man etwas tun wollte oder zu rechtfertigen hatte, was nicht von vornherein als sittlich verwerflich erschien, was man aber doch auch nicht mit freiem und reinem Gewissen zu tun vermochte. Statt dann dem dunklen Trieb des Gewissens ernsthaft nachzudenken, flüchtete man sich vor sich selbst und vor Andern in die Bequemlichkeit eines scheinbar klaren und hohen, aber rein formalen und leeren und falschen Grundsatzes.[1]) Seine Unwahrheit zu zeigen ist die Aufgabe, die sich Pl gesetzt hat.

Was bedeutet dieser Grundsatz?[2]) In dem Substantivum ἐξουσία gehen die beiden Bedeutungen „Erlaubnis" d. i. die von einer höheren Autorität gewährte Befugnis, etwas zu tun, also formale Freiheit, und „Vollmacht" im Sinne realer Kraftausrüstung, einer im eigenen Wesen enthaltenen Befähigung ineinander über: so auch bei Pl (7, 37; 8, 9; 9, 4; Rm 9, 21). Zweifellos liegt ferner in ἐξουσιασθήσομαι ein mehr realistischer Begriff des Stamm-

[1]) Man erinnere sich nur, wie auch heutzutage selbst solche an sich tiefe und ernste Worte wie „den Reinen ist alles rein" (Tt 1, 15) oder auch des alten Terenz wackeres „Homo sum, nihil humani a me alienum puto" (cf Augustin Ep. 51) oder das vielleicht auf Euripides fr. 18 zurückgehende „Naturalia non sunt turpia" mißbraucht zu werden pflegen.

[2]) Einen ganz andern Eingang des Abschnittes gewann Hofmann, indem er den Schluß von 6, 11 (ἐν τῷ ὀνόματι etc.) zu πάντα μοι etc. zog. Aber kann 6, 1—11 mit dem abrupten ἀλλὰ ἐδικαιώθητε schließen? Und wenn durch einen derartigen Zusatz das πάντα ἔξεστιν schon auf sein richtiges Maß zurückgeführt ist, weil „alles in die Betätigung des Bekenntnisses Jesu und das vom Geiste Gottes gewirkte Verhalten gefaßt ist", so sind die starken mit ἀλλά folgenden Restriktionen des Prinzips überflüssig, ja kaum zu ertragen. Auch werden die unleugbaren Schwierigkeiten des Übergangs und der Argumentation des Pl (s. darüber später) dadurch keineswegs behoben.

worts zu Grunde. Allein die Paronomasie zwischen ἔξεστι und ἐξουσιασϑ. beweist noch nicht, daß auch ersteres so verstanden werden müsse: Alles ist mir möglich, d. h. ich bin zu Leistungen befähigt, die vordem mir unerreichbar waren, z. B. ich als Christ vermag den Leib der Unzucht zu ergeben, ohne in meinem Innern davon sündlich oder verderblich berührt zu werden. Dazu war ἔξεστι im Sprachgebrauch doch wohl zu sehr abgedroschen; dafür müßte auch nicht sowohl πάντα als μοι betont sein; jener Gedanke ist endlich auch für ein bloßes Schlagwort zu schwer. Die Voranstellung des πάντα und der Umstand, daß gerade auf dieses Subjekt sich die Restriktionen des Pl beziehen, beweisen, daß der Satz, alles stehe frei, im Gegensatz zu ängstlicheren und engeren Auffassungen auftrat, die dies und jenes für unerlaubt betrachteten. Der Anstoß, daß Pl solchem Grundsatz nicht sofort eine deutliche und grundsätzliche Verneinung entgegenstelle, fiele weg, falls man (mit Theodt.) das πάντα μοι ἔξεστιν als Frage läse. Dem ersten Leser aber konnte das, bei aller seiner Unabhängigkeit von äußeren Stützen des Verständnisses durch Interpunktion, namentlich bei dem gänzlichen Mangel eines Fragetons in der Umgebung doch kaum in den Sinn kommen. Und das Verbum in der zweiten Restriktion zeigt durch seine Person, daß Pl auf sich selber exemplifiziert; er behandelt also die Sache so, daß er jenes πάντα ἔξεστιν als tatsächliche und positive Regel, aber freilich probeweise sich selbst aneignet (daher wohl auch das doppelte μοί), um dann auszusprechen, welche anderen Grundsätze und Wahrheiten er ihm entgegenzuhalten habe. Daraus begreift sich auch das Futurum: es drückt die Maxime aus, welche Pl auch bei der Herübernahme jenes Grundsatzes beobachten wird. Indem dabei die Negation nicht zum Verbum, sondern an die Spitze des ganzen Satzes tritt, wird die Verneinung dessen, was nicht geschehen darf, ganz prinzipiell: Alles ist mir erlaubt — aber nicht ist alles zuträglich; alles ist mir erlaubt — aber nicht darf ich von irgend etwas in seine Gewalt genommen werden. Die beiden Gegenthesen des Ap sind aber voneinander wesentlich verschieden. Denn die erste schränkt jene Freiheit ein durch die Erwägung, daß neben dem Gesichtspunkt der formalen Berechtigung der des Gewinnes, nämlich der inneren Förderung, die man für sich selbst oder für andre (bei συμφέρει fehlt das μοί!) von einem Tun erwarten muß, zu berücksichtigen ist. Nicht so jedoch die zweite. Sie gibt sich schon formell nicht als Ergänzung, sondern als Umkehrung jenes Schlagworts. Dieses ist von dem Interesse und der Lust an den Dingen und ihrem Gebrauch eingegeben; πάντα steht daher an der Spitze. Jene dagegen fließt aus dem höheren Interesse an der Person und ihrem wahren Leben, daher die nachdrückliche Hervorhebung von

ἐγώ. Treten πάντα und ἐγώ in so bestimmten Gegensatz zueinander, so ist es unmöglich, τινός auf irgend etwas andres als auf die Masse der in πάντα zusammengefaßten Dinge zu beziehen, es ist mithin als Neutrum, nicht aber als Maskulinum zu nehmen. ἐξουσιάζειν (cf Lc 22, 25) endlich ist zwar kein in der biblischen Sprache ungeläufiges Wort:[1]) aber die sonst ungebräuchliche Wendung desselben ins Passivum zeigt, daß dem Pl viel darauf ankam, seinen Gedanken mit diesem Worte auszudrücken; er wollte also den Gegensatz gegen jenes πάντα ἔξεστι auch schon sprachlich dadurch vollends deutlich machen. Wie ist aber der Gedanke, daß es, während ich meine ἐξουσία über die Dinge gebrauche, nicht dahin kommen darf, daß etwas von ihnen über mich ἐξουσία erlangt, zu verstehen? Wann ist denn das der Fall? Die Auslegung verweist fast von jeher (Chrysost.) auf den seelischen Schaden, welchen übermäßiger oder ungezügelter Genuß der Dinge hervorruft; der Mensch verliert ihnen gegenüber seine sittliche Selbständigkeit, er ist unfähig, sich durch Verzicht als wirklich freien Herrn aller Dinge zu beweisen. Dann bringt aber der Satz doch nur eine Bedingung, unter welcher jenes π. ἐ. zurechtbesteht, tastet dieses selbst und an sich aber nicht an. Diese Auffassung rechnet, vielleicht unbewußt, mit einer bestimmten Begrenzung des πάντα im Sinne der Adiaphora der Ethik. Diese Begrenzung desselben hat sich uns aber oben nicht als wahrscheinlich erwiesen. Ebenso wies schon die Form der Antithese auf einen direkten Gegensatz zu π. ἐ. hin. Endlich aber — und das ist die Hauptsache — ist zu beachten, daß gewiß auch für den ersten Leser ἐξουσιασθήσομαι für sich noch kein sicher bestimmter Begriff gewesen ist, sondern erst durch das Folgende näher bestimmt werden mußte; in diesem Folgenden aber ist mit keinem Wort fernerhin von Mäßigung oder Übermaß im Gebrauch der Dinge die Rede, auch nicht von der Fähigkeit des Verzichts gegenüber dem an sich Erlaubten im Interesse persönlicher sittlicher Durchbildung, sondern immer nur davon, daß von zwei Dingen eines ohne Schaden, das andre aber, sei es in welchem Maße auch immer, nur unter schwerem Verderben genossen werden kann: Speise und Unzucht. Darin liegt ja mit die Hauptschwierigkeit der ganzen Auseinandersetzung, daß Pl in 6, 12 eine Warnung vor unwürdiger Maßlosigkeit im Gebrauch „an sich" erlaubter Dinge als thematischen Satz soll hingestellt haben, und daß er

[1]) In LXX ist es relativ häufig im Ecclesiastes (6, 2. 5, 18; 7, 19; 8, 4; 8, 9; 9, 17; 10, 4 f.), sonst sehr vereinzelt. Nicht eben selten ist es bei Aquila (Gen 1, 18; Jud 8, 22 etc.) und Symmachus (Gen 4, 7; Jud 8, 22; Eccl 8, 9; 9, 17 etc.); auch Theodotion benützt es. LXX benützen es auch im Medium (Eccl 2, 19; 8, 9); Neh 5, 15; Si 20, 8; 1 Macc 10, 70. Passivischer Gebrauch kommt beim Verbum simplex nicht vor.

unmittelbar hernach doch seine ganze Auseinandersetzung soll um einen Punkt konzentriert haben, der klipp und klar als Sünde bezeichnet werden muß und den er selbst soeben mit Entschiedenheit als todbringende Sünde bezeichnet hatte (6, 9 b; 5, 11). Tatsächlich sind aber auch bei *ἐξουσιάζεσθαι* alle Voraussetzungen für eine tiefere Fassung des Begriffes gegeben. Nach der gewöhnlichen Annahme bezeichnet es ein solches Verhältnis, bei welchem innerhalb der Seele des Menschen das Gleichgewicht zwischen Freiheit und Begierde zu gunsten der letzteren verschoben ist. Alsbald in 7, 4 aber drückt es einen solchen Zustand aus, bei welchem der Mensch (und hier zwar mit seinem Leibe) unter einer fremden realen Gewalt steht. Dem entspricht, daß Pl mit dem Substantivum *ἐξουσία* die realen Faktoren bezeichnet, welche irgendwie durch Machtübung Herrschaft in der Welt besitzen (Rm 13, 1 ff.; I, 15, 24 etc.). Sucht man davon eine Anwendung auf den vorliegenden Satz zu machen, so entsteht der Begriff einer nicht bloß seelischen und subjektiven Gebundenheit, sondern einer verderblichen objektiven Abhängigkeit von fremder Gewalt. Das *τι* bezeichnet dann nicht irgend welche beliebige Dinge aus dem Gesamtumfang der *πάντα*, sondern bestimmt sich näher als die Gruppe derjenigen in *πάντα* überhaupt enthaltenen Dinge, die dazu geartet sind, den (durch Christum befreiten) Menschen in widergöttliche Abhängigkeit von Potenzen des Weltlebens zu bringen. M. a. W.: die apostolische Maxime bedeutet dann nicht eine Einschränkung des Maßes, in welchem man von den Dingen überhaupt Gebrauch machen darf, sondern sie drückt aus, daß es unter den *πάντα* solche Dinge oder Güter, Genüsse, Handlungsweisen gibt, die von vornherein zu verwerfen sind, weil sie den Menschen unter den Einfluß und in den Machtbereich von Gewalten bringen, denen der Christ nicht untergeordnet sein darf. Nicht, als wollten wir (mit Origenes) einfach an die höllischen Gewalten den Ap denken lassen; [1]) dazu ist der Ausdruck viel zu unbestimmt. Wohl aber verstehen wir den Satz als einen paulinischen Widerklang zu Jesu „Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht“ (Jo 8, 34) und als eine Parallele zu den Aussagen von der Herrschergewalt des Todes und der Sünde bei Pl selbst (Rm 5, 14. 17. 21; 6, 9. 12. 14). Handgreiflich ist dieser Gedanke in *ἐξουσιασθήσομαι* allerdings nicht ausgesprochen. Die These hat vielmehr, vielleicht sogar absichtlich, etwas Dunkles, erst durch eine nachfolgende Erläuterung zu Erhellendes. Aber wer sieht nicht, wie in dem Folgenden kein andrer Gedanke als

---

[1]) Nur als Beweis für die sprachliche Möglichkeit der oben vorgetragenen Auffassung soll aus Origenes folgendes (nach Cramer, Cat 7, 109) hier angeführt werden: *εἰ γὰρ οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας, ὅτ᾽ ἂν ἡ ἐξουσία κρατήσῃ, ἐξουσιάσθην ὑπ᾽ ἐκείνης. ἐὰν δὲ πᾶσαν ἐξουσίαν νικήσω, οὐκ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος.*

der gehandhabt wird, daß Hurerei den Menschen in ungöttliche Abhängigkeitsverhältnisse hineinbannt? Dem Satze πάντα ἔξεστιν stellt also Pl eine zwiefache andre These entgegen. Die eine mahnt zu weisem Gebrauch, der bloß mit solchem sich einläßt, was wirklich zuträglich ist, nicht aber mit dem, was vielleicht gerade noch zur Not als sittlich möglich erscheint. Die andre aber steigert den Einspruch von relativer zu absoluter Kraft: denn sie erklärt, daß es Dinge gibt, mit denen der Mensch überhaupt nur auf Kosten seiner teuer erkauften (6, 19) Freiheit sich einlassen kann. Die erstere ist aber nur als Übergang zur letzteren hier ausgesprochen. Denn an diese allein knüpft alle weitere Argumentation an; auf sie in erster Linie kam es also dem Pl an. [1])

Nicht genug könnte man sich verwundern, wenn Pl in 13 den Genuß der Speise überhaupt und in jeder Beziehung sollte für ein Adiaphoron erklärt haben. Hat er doch soeben noch den Trunkenbold vom Reiche Gottes ausgeschlossen, und daß er das Übermaß des Essens nicht anders beurteilt, zeigt Gl 5, 21; Rm 13, 13. Wenn er dennoch schreibt: [**6, 13a**] „Die Speisen (sind bestimmt) dem Bauche und der Bauch den Speisen; Gott aber wird diesen und diese vernichten“ und also doch dieses Gebiet als irrelevant hinstellt, so muß er den Satz in einer ganz besondern Einzelbeziehung meinen. Das kann nur die Auswahl der Speisen sein. Auch hier klingt ein Wort Jesu paulinisch wieder (Mk 7, 19). Schon die natürliche Einsicht konnte von der Anschauung aus, daß die Speise doch nur den Verdauungsorganismus des Menschen berührt, die Erkenntnis gewinnen, daß kein Unterschied reiner und verunreinigender Speise bestehe. Für Pl kommt aber hinzu, was Gott in dieser Hinsicht tut. Eben darum tritt auch dieses Subjekt mit fortsetzendem und hervorhebendem δέ an die Spitze seiner Aussage. In dieser gibt der Gleichklang zwischen ταύτην und ταῦτα auch schon dem Ohre des Hörers zu verstehen, daß ganz das gleiche Geschick der Vernichtung die Speisen und die Verdauungsorgane im Bauche trifft. Die letzteren (die unten angeführte Stelle aus Plutarch zeigt, daß sie unter κοιλία zu verstehen sind) gehen in Verwesung unter und fehlen dem dereinst wiedererweckten oder verwandelten Leibe; [2])

---

[1]) Am meisten berührt sich mit dieser Auffassung von v. 12 diejenige Hofmanns: „Das zweite Mal wird verneint, daß da von Freiheit die Rede sein könnte, wo er (der Christ) vielmehr Sklave eines Dinges würde.“

[2]) Die Vorstellung entspricht dem in 15, 35ff. ausgesprochenen Unterschied des irdischen und des himmlischen Leibes und dem Gedanken von der Verklärung oder Vergeistigung der Natur (Rm 8, 21ff.). Sie hat ihre Analogie an Mt 22, 30. Keine Parallele dazu bietet die atl Zukunftshoffnung, aber auch nicht die pseudepigraphische Literatur des Judentums in etwa ntl Zeit. (Die syrische Baruchapokalypse 49—52 schildert die herrliche Leiblichkeit der Gerechten im künftigen Äon nur ganz allgemein.) Auch

ebensowenig aber wird die künftige Welt materielles Essen und Trinken kennen. Der Schluß aus dem allen ergibt sich von selbst. Auf diesem Gebiete gilt wirklich das *πάντα ἔξεστιν;* denn hier kann von keinem verderblichen Abhängigkeitsverhältnis die Rede sein, weil keine für die Ewigkeit und für das Verhältnis zu Gott wirksame Beziehung in Frage kommt. Mit dem Leibe des Christen hat es aber eine ganz andre Bewandtnis. Denn: [**6, 13 b** u. **14**] Der Leib aber (ist bestimmt) nicht der Hurerei, sondern dem Herrn und der Herr dem Leibe; Gott aber hat einerseits den Herrn auferweckt und wird andrerseits uns auferwecken durch seine Kraft.[1]) Der eigentliche Gegensatz zu 13 a liegt in der positiven Aussage des neuen Gedankens: Der Leib des Christen steht in einem ähnlichen und doch ganz anderen Verhältnis der Reziprozität zu dem Herrn. Er ist für den Herrn bestimmt, weil mit ihm und an ihm der Christ seinem Herrn zu dienen schuldig ist, aber auch weil diesem Leibe die Erlösung mit vermeint ist (Rm 8, 23; II, 5, 2). Wenn diesem Gedanken auch hier seine Umkehrung nachfolgt, so geschieht das nun freilich nicht, wie vorhin, im Sinne einer ausschließlichen Reziprozität zwischen dem Herrn und dem Leibe; sie will vielmehr nur recht betonen, daß jene Bestimmtheit des Leibes für den Herrn keine einseitig menschliche Verhältnisbestimmung ist, sondern darauf beruht, daß der Herr auch selber und auch dem Leibe seine Macht und sein Heil zuwendet. Daß „Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes“, ist damit noch nicht gesagt; wohl aber die große antispiritualistische Grundanschauung des Christentums von dem Rechte und Werte der Leiblichkeit ganz präzis ausgesprochen. Auch hier aber fällt auf diesen Grundsatz christlicher Einsicht erst das volle Licht durch das, was Gott künftig mit dem Leibe vorhat. Das *καί — καί* spricht dabei zugleich aus, daß jenes eben dargelegte Verhältnis zwischen dem Leibe und dem Herrn durch dieses künftige Tun Gottes nicht verändert und abgetan, sondern zu einer dauernden Zusammengehörigkeit ewiger Heilsgewährung und ewigen dankbaren Dienstes

in der talmudischen Theologie tritt bloß die Hoffnung auf Freiheit der künftigen Welt von allem Verunreinigenden überhaupt und auf Versetzung des Leibes in normalen gesunden Zustand auf (Weber, Altsynagogale Theologie S. 353 u. 384.) Plutarch De esu carnium 2, 996 E erzählt, freilich dem Sinn der paulinischen Stelle gerade entgegengesetzt,: . . . . . *Αἰγύπτιοι τῶν νεκρῶν τὴν κοιλίαν ἐξελόντες καὶ πρὸς τὸν ἥλιον ἀνασχίζοντες ἐκβάλλουσιν, ὡς αἰτίαν ἁπάντων, ὧν ὁ ἄνθρωπος ἥμαρτεν* . . . .; denn bei Pl ist die *κοιλία* hier als Organ des rein irdischen und vergänglichen Lebens und nicht als Sitz von Begierde gedacht wie Rm 16, 18; Ph 3, 19.

[1]) In 14 ist das Futurum *ἐξεγερεῖ* im Vergleich zum Präsens ganz überwiegend bezeugt; schon Marcion las es. *ἐξήγειρεν* aber, wie Orig. (v. d. Goltz, TU XVII, 4 S. 62 f.) und B sowie Handschriften der Vulg. lasen, ist ein durch das vorausgehende *ἤγειρεν* hervorgerufener Irrtum.

gestaltet werden wird. Ist es aber mit dem Leibe gemäß seiner Natur und der Stellung Christi als des Herrn und gemäß göttlicher Zukunftstat so bestellt, dann ist klar, was in jene positive Aussage als ihre letzte Abzweckung schon eingeschaltet war: dieser Leib darf nicht der Unzucht gehören und dienen. Soll diese These noch weiter erhärtet werden, so kann, falls dies nicht aus dem Zusammenhang mit dem Vorausgehenden herausführen soll, dies nur durch den Nachweis geschehen, daß durch Unzucht der Leib in ein seiner Bestimmtheit für Christus entgegengesetztes Abhängigkeitsverhältnis gezogen wird.

Dies geschieht auch in der Tat in einer ersten, bis 18a reichenden Auseinandersetzung: **[6, 15—18a]** Wisset ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind? Die Glieder Christi nun soll ich nehmen und sie zu Hurengliedern machen? Nimmermehr! Oder wißt ihr nicht, daß der, der sich an die Hure hängt, ein Leib (mit ihr) ist? Es werden ja, heißt es, die zwei zu einem Fleische werden. Der aber am Herrn hängt, ist ein Geist. Fliehet die Hurerei![1]) Daß die Gemeinde der Leib und die christliche Einzelpersönlichkeit darum ein Glied Christi ist, weil er sie mit seinem Leben durchwaltet und an ihr das Organ seiner Wirksamkeit besitzt, dieser allgemeine Gedanke ist hier zu dem speziellen von 15a gesteigert — in keinem andern Sinn als wie er schon in der Aussage von 13b enthalten war. An der neuen Form der Aussage wird aber das Unerhörte des in 15b angenommenen Verfahrens recht deutlich. (Zum Futurum cf oben S. 248 zu ἐξουσιασθήσομαι.) Diesem Zwecke dient auch das Partizipium ἄρας, indem es auf unberechtigte Wegnahme des Eigentums Christi hinweist (Jo 20, 2. 13). Nun konnte freilich jemand seinen Leib in dieses Verhältnis zu Christus stellen und doch noch einwenden, daß der Gebrauch des Leibes zur Unzucht ja eine solche Entfremdung gar nicht bedeute, sondern lediglich eine vorübergehende und äußerliche Beziehung schaffe. Dann fiele der ganze Nachweis in sich zusammen. Aber eben für diesen springenden Punkt seiner Beweisführung hat Pl auch eine alles

[1]) In 15 ist das vereinzelt auftretende ἢ οὐκ οἴδατε wohl Anpassung an den Anfang von 16, wo die fraglichen Handschriften das ἢ lesen. Das von ℵ* und A allein dargebotene ἡμῶν muß gegen das nicht bloß in den anderen Unzialhandschriften, sondern auch in den Übersetzungen und den Kirchenschriftstellern bezeugte ὑμῶν zurücktreten. ἄρα in 15b ist, wo nicht bloßer Schreibfehler, da offenbar Erleichterung für das dunkle ἄρας, das übrigens auch in der Textüberlieferung jenem weit voran ist. — In 16 fehlt das ἢ des öfteren, namentlich auch in abendländischer Überlieferung. Es entspricht aber an dieser Stelle ganz dem Zusammenhang und dem paulinischen Sprachgebrauch. φησίν fehlt in A und einigen Citaten, ist aber schon durch seine Originalität als echt verbürgt.

entscheidende Autorität zur Hand. Er nennt sie gar nicht einmal; aber gerade dieses subjektlose *φησιν* zeigt, daß jene Autorität auch so als bekannt genug und als stark genug gelten darf (cf 15, 27; II, 6, 2; Gl 3, 16; Eph 4, 8).[1] Allerdings bezieht sich jenes Wort zunächst auf eine geschlechtliche Verbindung, wie sie dem Willen Gottes selber gemäß ist und also das Gottesverhältnis nicht zu stören vermag. Es spricht aber doch das eigentümliche Wesen dieser Verbindung nach ihrer Naturseite aus und konnte darum mit gutem Grunde auf eine geschlechtliche Gemeinschaft übertragen werden, welche sittlich ganz anders zu beurteilen ist, aber doch unter der gleichen Naturart und darum der gleichen Gottesordnung steht.[2] In der Tat, als eine Naturordnung höheren Ursprungs, die auch da wirkt, wo man ihre Wirkung gar nicht will, betrachtet Pl jenen Ausspruch: Geschlechtlicher Umgang schafft ein enge bindendes Naturverhältnis, und macht aus zwei Leibern einen. Fragt man nun, weshalb derartige Verbindung mit einer *πόρνῃ* für den Christen sittlich unmöglich ist, so ergibt sich als nächstliegende Antwort aus dem Zusammenhang die, daß ja dabei der Christ auf einem Gebiet sich bewegt, welches nach 6, 9; 5, 11 außerhalb des Reiches Gottes gelegen ist. Wer sich mit jener einläßt, entfremdet also seinen Leib dem Bereiche Christi und unterstellt ihn einem widerchristlichen Herrschaftsgebiete. Durchgeführt ist diese Schlußfolgerung von Pl freilich nicht ausdrücklich. Das war aber auch nicht nötig, wenn doch das christlich-sittliche Urteil über alle *πόρνοι* schon vorher ernst genug eingeschärft worden war. Statt dessen hat Pl seiner Beweisführung einen Gedanken einverleibt, der auf den ersten Blick innerhalb derselben als entbehrlich, ja belästigend erscheint: *ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν*. Damit kann natürlich der soeben nachdrücklich ausgesprochene Zusammenhang zwischen dem Leib und dem Herrn nicht wieder in Abrede gestellt werden, als ob die Gemeinschaft mit Christo als geistige im Unterschied zu der somatischen Gemeinschaft geschlechtlicher Verbindung bezeichnet werden solle. Das *κολλᾶσθαι τῷ κυρίῳ* kann vielmehr nichts anderes als die enge, Leib und Seele umfassende Gemeinschaft zwischen dem Gläubigen und Christus, und zwar nicht nach einem besonders hohen Grad der Anhänglichkeit, sondern bloß nach der Tatsächlichkeit der bestehenden Verbindung bezeichnen: das beweist der Parallelismus mit *ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ*.[2] Jener Satz spricht dann aus, daß

[1]) *φησίν* kann allerdings auch eine Bemerkung eines Gegners einführen (II, 10, 12); es variiert also seinen Sinn nach dem Zusammenhange. Da es an obiger Stelle für das sonst übliche *γέγραπται* eintritt, so wird als Subjekt *ἡ γραφή* zu ergänzen sein. Aber damit ist das Wort von selber durch die Autorität Gottes gedeckt. Im Urtext fehlt *οἱ δύο*, es steht aber in LXX sowie Mt 19, 5f.; Mc 10, 7f.; Eph 5, 31.

[2]) *κολλᾶσθαι* von ähnlichem Verhältnis auch Sir 19, 2; von der Be-

jene Gemeinschaft nach ihrem wesentlichen Gehalt pneumatischer Art ist, sofern die den Leib und die Seele Christo zueignende Macht der Geist ist (cf 6, 19), der in Christus selber die Potenz eines Lebens in himmlischer Herrlichkeit und verklärter Leiblichkeit ist (II, 5, 16 u. 3, 18; 4, 14). Als direkten Gegensatz dazu möchte man nun den Hinweis darauf erwarten, daß Gemeinschaft mit der Hure dem dem *πνεῦμα* entgegengesetzten Lebensprinzip, der *σάρξ* als der die Sündlichkeit und Vergänglichkeit in sich schließenden Fleischesnatur des Menschenwesens überliefert. Und steht nun dieser Gedanke nicht wirklich hier? „Sie werden zu einem Fleische.“ Aber gerade gegen dieses durch 17 so nahegelegte Verständnis von 16 b erheben sich ernste Bedenken. Daß jenes Schriftwort seinem ursprünglichen Verstande nach keinen derartigen Nebensinn hat, ist ja klar. Auch Jesus hat es im Sinne einer an sich durchaus normalen, nur eben mit einer besonderen Naturgrundlage ausgestatteten Verbindung verstanden (Mt 19, 5). Dessen ungeachtet könnte freilich Pl dem Wort jene besondere Beziehung auf ein sündliches Gemeinschaftsverhältnis beigemessen haben. Aber Eph 5, 31 hat er dasselbe in seiner genuinen gesunden Bedeutung verwertet und ebendort 5, 29 *σάρξ* geradezu in einem durch eine heilige Analogie höherer Art verklärten Sinn gebraucht. Dazu kommt, daß schon die Beibehaltung der überlieferten Wortstellung, die *μίαν* am Schlusse bringt, einen Beweis dafür bildet, daß Pl nicht so sehr die Fleischlichkeit, als die Enge der durch den unzüchtigen Umgang hervorgerufenen Verbindung bei jenem Citate im Auge hat. Noch deutlicher wird aus dem ganzen Kap. 7, daß Pl eine Verbindung zweier Menschen zu einem Fleisch auch in einer dem Sein für Christus und im Geiste durchaus nicht widersprechenden Weise für möglich erachtet. Endlich ist durch den unzweifelhaften Parallelismus zwischen *ἓν σῶμα* und *εἰς σάρκα μίαν*, von welchem letzteres ja ersteres nur biblisch belegen will, verbürgt, daß *σάρξ* hier in seinem einfachen, mit *σῶμα* synonymen Ursinn zu nehmen ist. Was unter den hier vorliegenden Umständen an jener Verbindung also verhängnisvoll wird, ist dann nicht, daß sie körperlich begründet ist, sondern daß das eine der *δύο* eine *πόρνη* ist. Die Schwierigkeit liegt demnach darin, daß in 17 auf der Art der Verbindung, in 16 dagegen auf dem Beziehungspunkt derselben der entscheidende Nachdruck zu liegen scheint. Ihre Ausgleichung dürfte aber in folgender Erwägung liegen. Ohne v. 17 wäre einfach ausgesprochen, daß Unzucht eine nach dem Schriftwort über den geschlechtlichen Verkehr von Mann und Weib zu bemessende körperliche Vereinigung nicht bloß aktueller

---

ziehung auf Gott Deut 10, 20; 2 Kö 18, 6. Cf auch Barn 9, 9; 10, 11; 19, 2. 6; 20, 2.

und vergänglicher, sondern dauernder und organischer Art mit einer des Reiches Gottes verlustigen Sünderin bedeutet, und daß sie deshalb zu meiden ist. Indem aber Pl diese Schlußfolgerung niederschreibt, spitzt sie sich zugleich auf eine Erwägung besonderer Art zu. Jene Verbindung mit einer *πόρνη* teilt mit der Ehe die somatische Grundlage. Aber während in der Ehe aus dieser ein Verhältnis sittlicher Lebensgemeinschaft hervorgeht und in der christlichen Ehe insonderheit jenes Naturverhältnis sich unter die verklärende Herrschaft des Geistes stellt, ist der Umgang mit einer *πόρνη*, eben weil es sich um eine solche handelt, so geartet, daß er der Macht des Geistes widerstrebt und ein rein somatisch oder fleischlich geartetes Verhältnis bleibt. Durch die Einführung jenes Gegensatzes in v. 17 hat also Pl die Unnatur einer Gemeinschaft zwischen einem Jünger Christi und Tempel des Geistes und einer *πόρνη* wie aus der Person der letzteren, so zugleich aus der damit gegebenen Eigenart des Verhältnisses dargetan, alles aber, um aus solchem Selbstwiderspruch mit um so größerer Kraft die eine Folgerung zu ziehen: Flieht vor der Hurerei. [1])

Die letzte Auseinandersetzung, zu der damit schon übergeleitet ist, verstärkt noch diese Wirkung. [**6, 18**] Der Gedanke, von dem sie ausgeht, hat freilich von jeher manche Schwierigkeit bereitet und Chrysostomus hatte den Eindruck, als ob die neue Argumentation gegen die bisherige abfalle: Jede Sündentat, welche immer [2]) ein Mensch vollbringt, ist außerhalb des Leibes; der Hurer aber sündigt gegen den eigenen Leib. Die zweite Hälfte ist aber durch den Zusammenhang klar genug. Insofern bedeutet die Hurerei eine Versündigung gegen den eigenen Leib, nämlich nicht gegen die mit ihm zur Einheit des Leibes verbundene Genossin seiner Sünde (wie Baur wollte), auch nicht gegen den Ewigkeitsleib, der den physischen durchwalten soll (so Godet) etc., sondern gegen den wirklichen und eigenen Leib, sofern er ihn in Verbindung mit einer *πόρνη* setzt, seine Glieder zu Gliedern derselben erniedrigt und so seinem Leib die versittlichenden und verklärenden Einflüsse des Geistes entzieht, der da nicht waltet, wo die *πόρνη* ihr Wesen hat. Steht aber so der Gedanke von 18c fest, so folgt für 18b vor allem das eine, daß es sich hier nicht um die Frage handeln kann, ob der Leib mit mehr oder weniger einzelnen seinen Glieder oder in seiner Totalität als Werkzeug der Sünde in Betracht kommt. Nur darauf lenkt sich vielmehr die Aufmerksamkeit, wie weit von der

---

[1]) Zu *φεύγετε* bemerkt Chrysostomus: *μετὰ σπουδῆς ποιεῖτε τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ κακοῦ.*

[2]) Zu *ἐάν* im Relativsatze cf Blaß 64 u. 221 und Deißmann, NTSt 30f. Es steht vermöge einer im volksmäßigen Sprachgebrauch jener Zeit überhaupt häufigen Vermischung für *ἄν*.

oder von jener Sünde eine dem Leibe als solchem verderbliche Wirkung ausgeht. Man braucht nun nicht nach irgend welchen Sünden zu suchen, um zu sehen, wie es sich damit verhalte. Der Zusammenhang verlangt vielmehr, daß hier die Unzucht in ihrem Verhältnis zu den andern Sünden betrachtet werde, die Pl soeben in 6, 9f. und vorhin in 5, 11 als die seinem Blicke sich darstellenden herrschenden Laster gekennzeichnet hatte. [1]) Es ist richtig, daß keines unter ihnen so sehr gerade aus dem leiblichen Leben und seiner Eigenart entspringt als die Unzucht; selbst die Trunksucht entstammt nicht so sehr einem körperlichen Bedürfnis und seiner Befriedigung, als dem geselligen Triebe. Es ist nicht minder richtig, daß unter allen jenen Sünden die Hurerei in ganz einzigartiger Weise in Mißbrauch des körperlichen Organismus sich vollzieht. Möglich, daß diese Nebengedanken auf die Wahl des recht allgemeinen Ausdrucks *ἐκτὸς τοῦ σώματος* eingewirkt hat. Aber das eigentlich Entscheidende, was Pl sagen wollte, liegt doch darin, daß die Hurerei im vollen Unterschied von andrer Versündigung den Leib dadurch verdirbt, daß sie ihn unter die *ἐξουσία* der in der entfesselten sinnlichen Leidenschaft wirkenden Sündenmächte durch organische Verbindung mit ihrer Repräsentantin, der *πόρνη*, stellt. Daß nun dies eine wirkliche, eine schwere und eine ernstlich zu meidende Sünde ist, prägt der Schluß mit seinem *ἢ οὐκ οἴδατε* ein: [**6, 19**] Oder wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des in euch waltenden heiligen Geistes ist, welchen ihr habt von Gott her, und daß ihr nicht euer selbst seid? [2]) Die Assimilation des Relativums an das vorhergehende Substantivum, die ohnehin etwas ganz Gewöhnliches ist (Blaß 177), war hier um so mehr angezeigt, da der Relativsatz mit den vorausgehenden Attributen zu *πνεύματος* begrifflich aufs engste zusammengehört. Wie nahe das Bild vom Leib als einem Tempel des Geistes bei dem ganzen weiteren in 3, 16 berührten und dem engeren in 6, 13ff. umschriebenen Gedankenkreis lag, zeigt schon dessen frühe Einbürgerung im kirchlichen Anschauungsbesitz. [3]) Der Geist speziell ist ja der die

[1]) Der Rekurs auf den Selbstmord, mit dem sich schon Ambros. abfand, ist danach hier ganz abseits zu lassen, würde übrigens auch keine wirkliche Analogie einer Sünde gegen den Leib in dem hier gemeinten Sinne bringen.

[2]) In 19 schwankt die Überlieferung zwischen *τὸ σῶμα* und *τὰ σώματα*, welch letzteres außer in L noch im jüngeren Syr. etc. und vielen Citaten begegnet. In Citaten stellte es sich aber angesichts des *ὑμῶν* fast unwillkürlich ein, ähnlich wie auch in 20 vereinzelt der Plural vorkommt. Auch wird *τὰ σώματα* in v. 15 eingewirkt haben. Der Singular hat aber die Vielfältigkeit der Zeugen für sich und verdient auch als ungewöhnlichere Ausdrucksweise den Vorzug.

[3]) Cf Clem. Rom. II, 9, 3: *δεῖ οὖν ὑμᾶς ὡς ναὸν θεοῦ φυλάσσειν τὴν σάρκα.* Barn. 4, 11; 6, 15. Ignat. ad Philad. 7.

Heilswirkung und Heilsgegenwart Christi vermittelnde, so daß der Leib ebensowohl sein Tempel wie ein Glied Christi (6, 15) zu heißen vermag. Die Formung des ganzen Gedankens zeigt aber, daß ebensosehr die volle Realität der Einwohnung des Geistes (daher das nachdrücklich zwischen Artikel und Substantiv gestellte *ἐν ὑμῖν*) wie andrerseits die göttlich-heilige Wesenhaftigkeit desselben betont werden will. Tempel des heiligen Geistes heißt also der Leib nicht, sofern er etwa der Aufenthaltsort eines unter dem geistigen Einfluß Christi stehenden Menschengeistes ist, sondern sofern der Geist selber ihn, wenn auch natürlich vermittelt durch seine Gegenwart im Geiste des Menschen, herrschend und heiligend durchwaltet. Fällt dadurch ein erklärendes und realistisch vertiefendes Licht auf den allgemeinen Gedanken von 6, 15, so dürfte es auch bedeutsam sein, wenn nun der in *ἐξουσιασθήσομαι* (cf zu 6, 12) angedeuteten Beurteilung der Wirkungen der Unzucht hier von der gleichen Anschauung einer Eigentumszugehörigkeit an eine höhere Macht aus, nur nach der andern Seite hin sich wendend, der Gedanke gegenübertritt, der den v. 19 schließt. Ja daß auf ihm besonderer Nachdruck liegt, zeigt der Fortgang: **[6, 20]** Erkauft wurdet ihr ja um teuren Preis.[1]) Das Kreuz Christi, das Pl in der Auseinandersetzung über die Parteiungen als den inneren Kanon seines Evangeliums bezeichnet und zugleich als die Norm seines Urteils über die augenblicklichen Streitfragen gehandhabt hat, ist ihm also auch in diesen ethischen Erörterungen hier am Schlusse wie schon in 5, 7 der klärende Wegweiser gegenüber den Wirrnissen verkehrter Gedankenbildung. Hatte aber die Auseinandersetzung in 6, 15—17 sich in die Warnung vor der Sünde zusammengefaßt, so findet diese zweite in 6, 18—20 a und mit ihr die ganze Darlegung von 6, 12 an ihr Ende in der weit höher greifenden Mahnung: Verherrlicht doch also Gott in eurem Leibe.[2]) (Zu dem verstärkenden

[1]) Über das Biblisch-Theologische, das für die Vorstellung eines Loskaufs maßgebend ist, sei der Kürze wegen auf Zahn, Matth. 604 f. u. A. 90 verwiesen. — Da man ohne einen Preis zu bezahlen überhaupt nicht kaufen kann, so wäre *τιμῆς* höchst überflüssig, wenn damit nicht der besondere Wert des gezahlten Preises sollte angegeben sein. Cf *τιμίῳ αἵματι* 1 Pt 1, 19.

[2]) In 20 ist das *δή* nach *δοξάσατε*, das in ℵ* und einigen wenigen Zeugen von Übersetzungen und Citaten fehlt, gewiß ursprünglich. — Die lateinische Überlieferung bietet fast durchweg glorificate et portate (tollite) Deum etc. Die griechische Vorlage, auf die das zurückweist, fehlt aber in der Überlieferung, abgesehen von Chrysostomus, der *δοξάσατε δή, ἄρατε* etc. (*δοξάσατε ἄρα δὴ* etc.?) gelesen zu haben scheint. Die Copula zwischen den beiden Verben fehlt also auch bei ihm. Vielleicht ist eben eine solche (die Konjunktionen häufende) Lesung *δοξάσατε ἄρα δὴ* oder eine solche, in welcher das *δή* des Apostels durch *ἄρα* ersetzt war, der Ausgangspunkt des Mißverständnisses (Grotius); der Wegfall des *δή* im Lateinischen würde sich dabei am besten erklären. Vielleicht ist aber auch das *αρατε* ein ditto-

δή cf Lc 2, 15; AG 13, 2; 15, 36). Steht bei θεόν anders als in 6, 19 der Artikel, so liegt darin ein Hinweis auf die Bestimmtheit, welche diesem Subjekt durch die vorausgegangene Aussage zufloß, also auf die Wohltat, die Gott erwies, indem er Menschen durch Bezahlung eines teuren Preises, des Blutes Christi seines Sohnes, sich erkaufte und durch die Dargabe seines heiligen Geistes sie sich zueignete. Da ἐν τῷ σώματι, gleichviel ob als Ausdruck des Ortes, wo, oder des Mittels, womit Gottes Verherrlichung geschehen soll, auf jeden Fall zum Verbum gehört, so ist dadurch auch schon der Begriff δοξάζειν bestimmt. In seiner sich offenbarenden Liebe und dem nach Weisheit und Barmherzigkeit überschwänglichen Heile, das sie schafft, liegt Gottes Herrlichkeit. Gott durch das, was man mit dem eigenen Leibe tut, verherrlichen, indem man seine auch diesem Teil unseres Wesens vermeinten Heils- und Heiligkeitsgedanken nicht durchkreuzt, sondern soviel als möglich erfüllt, in diese Forderung reinster christlicher Sittlichkeit mündet aus, was Pl dem trüben und verdunkelnden Schlagwort der Kor. entgegenzusetzen sich veranlaßt sah.

[**6, 12—20**] Man hat den Abschnitt mehr oder weniger ausschließlich als Übergang zu den in Kap. 7 ff. behandelten Fragen, bzw. als erste der den Gebrauch der christlichen Freiheit betreffenden Erörterungen aufgefaßt (Meyer-Heinr., Hofmann). In der Tat ist ein sachlicher Zusammenhang dieser Art dadurch gegeben, daß offenbar das Bewußtsein einer umfassenden ἐξουσία des Christen gegenüber den Dingen dieser Welt auch andere Übelstände als den in 6, 12 ff. besprochenen zur Folge hatte und daß dergleichen im weiteren Verlauf des Briefes besprochen werden. Aber gleich in Kap. 7 spielt doch ein etwa zu weit getriebenes Bewußtsein christlicher Freiheit keine Rolle (cf 7, 15 u. 23): außerdem aber ist 6, 12—20 von Kap. 7 nicht nur durch den in jeder Hinsicht neuen Einsatz in 7, 1 abgetrennt, es kommen vielmehr in Kap. 7 auch ganz andere Gesichtspunkte für die Urteilsbildung in Betracht als in Kap. 5 u. 6. Endlich ist 6, 12—20 durch die Gemeinsamkeit des

---

graphischer Lesefehler für (δοξ)άσατε. Ein Mißverständnis ist es aber auf jeden Fall, worauf der lateinische Text zurückgeht. Auch wenn man annehmen wollte, daß ein ursprüngliches ἄρατε einen durch portate dargebotenen Sinn haben könne und solle (cf aber v. 15), so stünde eine solche Forderung doch im Widerspruch zu v. 15 ff. Denn dort ist Zugehörigkeit auch des Leibes zur Einheit des Christen mit Christo als eine objektive, durch den Christenstand von selbst hervorgerufene Tatsache betrachtet; dann kann sie aber nicht wohl mit einem gar nicht näher bestimmten ἄρατε erst wieder zur Forderung gemacht werden. Übrigens ist der dem Leibe selbst Einwohnende nicht Gott, sondern der Geist (v. 19) und etwa noch Christus. — Am Schlusse von 20 muß der Zusatz καὶ ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν ἅτινά ἐστι τοῦ θεοῦ, den die syrischen Texte und viele griechische (jüngere) Zeugen bieten, vor der Übereinstimmung der ältesten Unzialhandschriften und der westlichen Überlieferung weichen.

Stichworts *πορνεία* eng mit Kap. 5 verknüpft. Wir betrachten daher 6, 12—20 als den Abschluß einer mit 5, 1 beginnenden Paränese, deren innerer Zusammenhang durch die Forderung energischer Selbstzucht gegen verweltlichende und verführende Mißbräuche und Irrtümer, insonderheit hinsichtlich der *πορνεία*, aber auch durch den parallelen, immer in prinzipielle Grundwahrheiten höchster sittlicher Bestimmungskraft auslaufenden Bau gegeben ist. In engster Beziehung steht 6, 12—20 insonderheit zu dem Inhalt von 5, 1—13. Wie sich 6, 1—11 zwischen beide Abschnitte fügt, wurde schon oben (S. 244 f.) erörtert. Umgekehrt hinkt 6, 12—20 nach 6, 1—11 doch nicht bloß nach; denn es ist ein ganz besonderer Gesichtspunkt, den es (s. später) für das Gebiet der *πορνεία* geltend zu machen hat. Durch den in 6, 11 schließenden Gedanken war derselbe aber und seine nachträgliche Anwendung für das in Rede stehende Gebiet besonders nahe gelegt. Deshalb ist auch die Annahme, 6, 12—20 sei eine erst nach Schluß des Briefes eingefügte Ergänzung (Rückert) entbehrlich, ja sogar höchst unwahrscheinlich. Wie die ganze Argumentation aus dem törichten Schlagwort der Kor., das sie überhaupt hervorrief, herauswächst, ist in dem Gegensatz von *ἔξεστι* und *ἐξουσιασθήσομαι* in 6, 12 deutlich zu beobachten (s. z. d. St.). An dem Gegensatz von Essen und Unzucht, bzw. von *σῶμα* und *κοιλία* zeigte Pl in ihr, daß der Grundsatz *πάντα ἔξεστι* seine sehr bestimmten Grenzen hat. Warum gerade an diesem Gegensatze? Ist der Verweis auf den adiaphoristischen Charakter der Speisenwahl bloß ein didaktisches Mittel, dergleichen ebenso gut von ganz anderem Gebiete her hätte erholt werden können? Aber der Gedanke von der Wichtigkeit und Heiligkeit des Leibes wird ja recht eigentlich durch den Blick auf die verschiedene Lage der Dinge in bezug auf *κοιλία* und *βρῶμα* hervorgelockt. Dann wird anzunehmen sein, daß Pl nicht durch eigene Wahl auf jene antithetische Parallelisierung geraten ist, sondern daß er mit seinen positiven Auseinandersetzungen sich einem Gedanken entgegenstellt, der in K eine Rolle spielte. Bis auf J. Locke geht (nach Wolff z. d. St.) die damit begründete Annahme zurück, daß man in K die sittliche Laxheit und Ungezügeltheit gegenüber der *πορνεία* mit dem Motiv gerechtfertigt habe, die Unzucht sei eine ebenso harmlose Befriedigung eines körperlichen Bedürfnisses, wie das Essen, und stehe mit diesem unter der Regel des *πάντα ἔξεστιν*. Pl hatte demgegenüber die wichtige, aber auch nicht leichte Aufgabe, die sittliche Unmöglichkeit eines unzüchtigen Lebens für einen Christen nachzuweisen und einzuschärfen. Der, wenn man so sagen darf, mystische Realismus, dessen er sich dabei namentlich in 15—17 bedient, hat manches Bedenken hervorgerufen (z. B. bei Holsten). Es ist ja auch ein uns Kindern einer andern Zeit schwer ein-

gänglicher Gedanke, daß Unzucht den Körper des Menschen einem fremden, ihn verderbenden Machtfaktor des Weltlebens, dessen Organ die Dirne ist, überliefere. Durch Streichung von 15—17 aber die Erörterung des Pl von diesem Schwergewicht zu befreien (wie Holsten will), ist ganz und gar nicht zulässig. Denn, wie gezeigt, ruht die ganze Argumentation von 12—20 auf diesem ebendort mehr oder weniger direkt ausgesprochenen Gedanken. Man dürfte aber nur den Gedanken des Pl aus dem metaphysisch-ethischen in das physiologisch-hygienische und human-ethische Gebiet übertragen, so wäre er uns Kindern der Gegenwart, die den von Geschlecht zu Geschlecht sich fortsetzenden heimlichen Fluch der Unzucht für die körperliche, soziale und sittliche Wohlfahrt der Völker genau genug kennen, durchaus bekannt. Eine derartige Betrachtung lag Pl fern, die andere, welche den Zusammenhang dieser irdischen Welt mit dem geistigen Hintergrund der sie bestimmenden Machtfaktoren ins Auge faßt, dafür um so näher. Ist sie deshalb ein Irrtum? Oder ist der Gedanke, daß die sarkischen Gewalten eine organische, die Welt verderbende wirkliche Herrschaft ausüben, nicht das unentbehrliche Gegenstück zu der Gewißheit, daß Gottes Geist nicht in den Seelenbewegungen der Menschen aufgeht, sondern als selbständige, über sie erhabene Macht die Welt durchflutet? Die mystische Betrachtungsweise des Ap macht ihm darum wahrlich keine Unehre, sondern spricht eine tiefe, im höchsten Sinn reale Wirklichkeit aus. Sie war ihm aber hier insonderheit nahegelegt durch ein es mit dem Buchstaben ganz genau nehmendes Verständnis jenes Schriftworts, das die gottgewollte Wirkung des geschlechtlichen Verkehrs ausspricht. Daß unzüchtiger Umgang dieser Art Sünde ist, das hatte Pl schon vor 6, 12 den Kor. deutlich genug gesagt, das bildet, auch ohne daß es ausdrücklich ausgesprochen wird, den ernsten unverrückbaren Hintergrund der ganzen mit 5, 1 beginnenden Urteilsweise. Wie soll aber solches Urteil begründet werden? Auf ein geschriebenes Gebot zu rekurrieren hätte Pl, der doch 7, 19 geschrieben hat, trotz eines möglichen nomistischen Mißverständnisses gewiß nicht prinzipiell verschmäht. Mancherlei der Art bot ihm auch wirklich das AT., wenn auch immerhin dort, abgesehen von den mahnenden Schilderungen der Weisheitspoesie, die geschlechtliche Unsittlichkeit zumeist gleich in der Gestalt der Verletzung ehelichen Bandes verworfen wird (cf das 6. u. 10. Gebot, doch andrerseits 5 Mose 23, 17). Aber eine weitere Begründung des Gebots liegt ja auch dort nicht vor. Gerade auf sie aber kam es dem Pl an. Nun konnte Pl eine solche allerdings auch geben, indem er auf die sittlich aushöhlenden Folgen der Unzucht hinwies. Aber gerade diesem Gegengrunde mochten etwa die Kor. sich entziehen, indem sie aus der Flüchtigkeit eines bloß körperlichen Genusses die volle

Harmlosigkeit desselben ableiteten. Ihrer oberflächlichen Weise zu urteilen entsprach das durchaus. Pl darum, der seine Kor. kannte, setzte gerade an diesem Punkte ein und zeigt, daß es dabei eben nicht bloß zu flüchtiger Berührung, sondern zu verhängnisvoller und wesentlicher Zugehörigkeit eben des Leibes zu einem fremden Wesen kommt, welche schließlich die Wirkung des am Kreuze auch für die Leiber der Menschen geflossenen Blutes Christi gefährdet. Über das Gebiet des empirisch Beobachtbaren liegt das freilich hinaus; aber Pl war gewiß, daß die Ewigkeit und das Gericht dieses verborgene Verderben offenbaren würde. Mit solchem ernsten und machtvollen Gedanken also löst er den Leichtsinn der Kor. in sich selber auf; fiel seine Belehrung irgend auf empfänglichen Boden, dann mußte ernste Scheu vor solcher Entartung hinfort an die Stelle der aus dem Heidentum ererbten Leichtfertigkeit der Anschauung treten. Die Christenheit aber verdankt dem Apostel daraus den hohen Gedanken von der Heiligkeit und unverletzlichen Würde und von der erhabenen Bestimmung der Leiblichkeit.

## 3. Von Ehelosigkeit und Ehestand 7, 1—40.

[**7, 1**] Von dem, was dem Ap durch Hörensagen bekannt war (5, 1), wendet er sich nunmehr zur Replik auf briefliche Äußerungen der Gemeinde. In dem Relativsatz, der das ankündigt, schließt das relative zugleich das entsprechende demonstrative Pronomen in sich (Lc 9, 36; Jo 7, 31). Dann kann dasselbe aber entweder in *περὶ τούτων, περὶ ὧν* oder (nach relativischer Attraktion) in *περὶ τούτων, ἅ* aufgelöst werden (Lc 1, 4; Jo 17, 9). Aus 8, 1 u. 12, 1 wird nun erhellen, daß dabei der Plural durch die Verschiedenheit der Gebiete veranlaßt ist, auf welche sich der Brief der Gemeinde bezog und deren erstes die Ehe und was damit zusammenhängt ist. Nicht wohl vertrüge sich damit die zweite der angegebenen Auflösungen; denn sie würde den Nachdruck auf einzelne bestimmte Äußerungen legen, während die Erörterungen des Pl doch nur in 8, 1 unmittelbar auf solche zurückgehen. In 7, 1 wenigstens darf *καλὸν . . . ἅπτεσθαι* durchaus nicht als ein von *ἐγράψατε* abhängiges Citat betrachtet und *εἶναι* ergänzt werden; schon das *δέ* am Anfange von v. 2 wäre in diesem Falle unbegreiflich; klar ist aber außerdem, daß Pl, so oft er auch im weiteren Verlauf auf den Gedanken von v. 1b zurückgreift, dies immer in dem Sinne tut, daß er solches Urteil als das seinige gegenüber abweichenden Meinungen vertritt (v. 7, 8, 28, 35, 38, 40). Letzterer Umstand zeigt auch, daß 1b nicht als

eine Einräumung gemeint ist, die Pl etwa den Kor. macht, um dann seine eigene und eigentliche Anschauung um so nachdrücklicher anzureihen; in diesem Falle könnte ohnehin das dem Pl gerade für solche Zwecke geläufige schärfer entgegensetzende ἀλλά vor v. 2 kaum entbehrt werden (6, 12; 10, 23. 5; 15, 35). Als seine eigenste Überzeugung meint es also Pl, wenn er schreibt: Was aber das anbetrifft, wovon ihr (mir) schriebet, so ist es gut für einen Menschen ein Weib nicht zu berühren.[1] Da γυναικός hier nicht einmal durch den Artikel determiniert ist, auch nicht von einem Ehemann die Rede, sondern das ganz generelle ἄνθρωπος (cf zu 4, 1) gebraucht ist, so kann dieser Ausspruch sich nicht auf bestehende Ehen beziehen, als sollte für sie geschlechtliche Enthaltsamkeit empfohlen werden. ἅπτεσθαι, in LXX öfters euphemistisch von der geschlechtlichen Berührung des Weibes im engsten Sinn gebraucht (Gen 20, 6; Prov 6, 29), geht hier in diesem Begriffe doch nicht auf, da ja auch im folgenden das geschlechtliche Tun nicht für sich, sondern immer nur im Zusammenhang mit den dadurch gegebenen geistigen und seelischen Lebensbedingungen gewürdigt wird (v. 29 u. 33 f.); μὴ ἅπτεσθαι rät demnach an, in keine, in geschlechtlichen Beziehungen begründete, Gemeinschaft mit einem Weibe sich einzulassen. In welchem Sinn dies ein καλόν heißt, bestimmt sich schon danach, daß bei den sonstigen Verbindungen von καλόν mit dem Dativ einer Person aus dem Zusammenhang sich regelmäßig die Bedeutung heilsam, zweckmäßig, zuträglich ergibt (LXX Num 11, 18; 14, 3; Hiob 10, 3; Jon 4, 8; auch Mt 18, 8 f.; 26, 24; Mc 9, 42; I, 9, 15). Aber auch aus dem hiesigen Zusammenhang des Ganzen geht hervor, daß für καλόν hier der Begriff des sittlich Guten nicht in Betracht kommt; denn nirgends wird die Wahl zwischen Ehe und Ehelosigkeit von einem bindenden sittlichen Grundsatz, sondern immer nur von dem abhängig gemacht, was unter bestimmten Verhältnissen für den äußeren oder inneren Lebensstand ersprießlich ist. Das Urteil, Ehelosigkeit sei ein καλόν, kann sich nun an sich gegen einen doppelten Gegensatz wenden, je nachdem man das Subjekt oder das Prädikat betont. Da καλόν hier, wie in 7, 8 an die Spitze des Satzes gestellt und in dieser seiner Stellung durch die eigentümliche Satzbildung in dem sachlich parallelen v. 26 noch besonders unterstrichen ist, so ist die zweite jener Möglichkeiten anzunehmen. Nicht also, daß die Ehelosigkeit etwas Gutes, die Ehe dagegen etwas Schlimmes sei, sondern daß die Ehelosigkeit etwas Gutes und nicht etwas Schlimmes sei, dieses Urteil stellt Pl an die Spitze. [7, 2] Aber

---

[1]) Nach ἐγράψατε ist vielleicht mit vielen Zeugen des westlichen Textes und den Syrern etc. μοί zu lesen.

dieser Grundsatz kann, wie *διὰ δὲ τὰς πορνείας* in v. 2 ausspricht, in seinen praktischen Konsequenzen deshalb nicht verwirklicht werden, weil allgemeine Ehelosigkeit angesichts der Macht unbefriedigter geschlechtlicher Triebe regelloses und sündhaftes Tun geschlechtlicher Art befürchten läßt. (Zum Plural des Abstraktums, der die mannigfaltigen Äußerungen der Unzucht bezeichnet, cf II, 11, 23; 12, 20; Gl 5, 20; Mt 15, 19; *διά* bezeichnet die zu vermeidende Folge als Grund). Was darum im Gegensatz zu v. 1 in v. 2 angeraten wird, das kann nicht die Fortsetzung des geschlechtlichen Umgangs in bestehenden Ehen sein, als wäre *τὴν ἑαυτοῦ* für sich Objekt und *γυναῖκα* Prädikatsakkusativ dazu (Origenes; Schmiedel), eine Konstruktion, die in 2b noch deutlicher als in 2a sich auch sprachlich unmöglich zeigt, da hier *ἄνδρα* von *τὸν ἴδιον* nur gewaltsam abgetrennt werden kann. Daß aber die beiden Objektsakkusative durch *τὴν ἑαυτοῦ*, bzw. *τὸν ἴδιον* determiniert sind, ist dann nicht nur nicht auffallend, sondern notwendig;[1]) denn erst so wird deutlich, daß Pl auf dauernde und monogamische Verbindung, also auf die Ehe zielt, wenn er sagt: Wegen der Hurereien aber soll jeder sein eigenes Weib haben und jede soll ihren eigenen Mann haben.[2]) **[7, 3 f.]** Das Verheiratetsein ist also der unter den bestehenden sittlichen Verhältnissen normale Zustand; aber die Gegenwirkung der Ehe gegen Entsittlichung würde gehemmt, wenn sie nicht als wirkliche Gemeinschaft geschlechtlichen Lebens geführt würde. Daher gilt die Regel: Dem Weibe soll der Mann die Schuldigkeit entrichten, gleicherweise aber auch das Weib dem Manne. Das Weib hat über seinen Leib kein Verfügungsrecht, sondern ihr Mann; ebenso hat auch der Mann kein Verfügungsrecht über seinen Leib, sondern sein Weib.[3]) In welcher Beziehung hier dem Weibe

---

[1]) *ἴδιος* als Ersatz für das Possessivpronomen begegnet oft in spätgriechischer Literatur und Inschriften (Deißmann, BSt 121) und in LXX z. B. Gen 14, 14; 47, 18; Prov. 13, 8; 16, 23; Hiob 2, 11. Sein Begriff ist dabei schon soweit abgeschliffen, daß es ganz ohne Ton stehen kann (Mt 22, 5; 25, 14; 1 Esra 4, 20. 25). Aber an obiger Stelle trifft das nicht zu, da auch das Reflexivum, für welches *ἴδιος* eintritt, betont ist (cf Rm 4, 19; 5, 8; 16, 4. 18; I, 10, 29).

[2]) Der Schlußsatz *καὶ ἑκάστη . . . ἐχέτω* fehlt bei Tertullian und in G. Derselbe wird aber auch durch den ihm korrelaten Inhalt von v. 3f. gesichert.

[3]) Die LA *τὴν ὀφειλήν* (statt *τὴν ὀφειλομένην εὔνοιαν*) ist durch die Übereinstimmung der hauptsächlichsten alexandrinischen und abendländischen Textzeugen gesichert. *ὀφειλή* ist weder in LXX noch in der außerbiblischen Literatursprache nachzuweisen, neuerdings aber durch Papyrusfunde als Bestandteil der Volks- und Geschäftssprache belegt (Deißmann, NBSt 48). Dem entspricht der ntl Gebrauch Mt 18, 32 (Schulden); von moralischer Verpflichtung Rm 13, 7; der spezielle Sinn an obiger Stelle ist

bzw. dem Mann die freie Verfügung über den eigenen Leib abgesprochen wird, ist durch den Zusammenhang klar. Dem äußeren Anscheine nach räumt nun jede der beiden Hälften von v. 4 dies Recht, das sie dem einen Gatten in bezug auf seinen Leib wegnimmt, dem andren ein. Aber weil die Regel den beiden Gliedern der Ehe gilt, bedeutet sie doch keine Entrechtung des einen gegenüber dem andern, sondern eine gleichmäßige Unterstellung beider unter den Zweck der Ehe. Der Satz ist also in strenger Korrelation seiner beiden Hälften zu verstehen. Wenn aber der Grundsatz von der Fleischeseinheit der Gatten hier in einer Form ausgesprochen ist, welche zugleich das Gegenteil ausdrücklich ablehnt, so ist zu vermuten, daß dies durch besondere Verhältnisse veranlaßt war. Es muß in K die Neigung aufgetreten sein, in der Ehe das Recht des einen Gatten über den Leib des andern zu verkürzen. Das konnte an sich auch durch eheliche Untreue geschehen; aber die Beziehung, in welche v. 4 zu v. 3 u. 5 gestellt ist, zeigt, daß es willkürliche Versagung des ehelichen Umgangs war, die die Unterweisung in v. 4 veranlaßte.

[**7, 5**] An die Stelle der unbestimmten oder generellen Subjekte der bisherigen Aussagen (*ἄνθρωπος*, *ἕκαστος* etc.) tritt in v. 5 durch die 2. Person ein bestimmter Kreis solcher, denen die neue Anweisung gilt. Ihrem Inhalt nach könnte diese als Anwendung einer vorher ausgesprochenen allgemeinen Regel erscheinen. Aber es tritt weder ein folgerndes *οὖν* ein, noch steht ein betontes *ὑμεῖς* an der Spitze, vielmehr schließt sich die neue Regel asyndetisch der vorhergehenden an und nicht das Subjekt, sondern das Prädikat steht am Anfang. Das beweist, daß tatsächlich der Kreis von Personen, an den sich v. 5 wendet, kein andrer ist als vorher, daß also die vorausgehenden Sätze trotz ihrer formalen Allgemeinheit nicht als prinzipielle Aussagen über die Ehe überhaupt, sondern als solche Grundsätze und Regeln gemeint waren, wie sie durch die gegenwärtige Lage der Briefempfänger und für sie veranlaßt sind. Da die Hingabe des Leibes zu geschlechtlichem Gebrauch in der Ehe in v. 3 als Pflicht des Gatten bezeichnet war, so heißt seine willkürliche Versagung mit Grund ein Berauben. Durch das Verbum wird das Unrecht, das ein Gatte dem andern damit antut, deutlich gekennzeichnet. Von Unrecht kann aber keine Rede mehr sein, wo die Übereinstimmung vorliegt, von der Pl die Ausnahme von jener Regel abhängig macht. In brachylogischer Ausdrucksweise also tritt diese Ausnahme unmittelbar an *μὴ ἀποστερεῖτε*. Der seltene adverbiale Akkusativ *τι* bei *εἰ μή* (cf doch auch Lc 9, 13 u. II, 13, 5) nimmt der Ausnahme den Charakter der

---

durch den Zusammenhang gegeben. Zu *ἐξουσιάζειν* cf Sirach 47, 19 als Vorwurf gegen Salomo: *ἐνεξουσιάσθης ἐν τῷ σώματί σου* wegen 1 Kö 11, 1 ff.

Notwendigkeit (cf *τινές* in 6, 11); auch das *ἄν* charakterisiert dieselbe nur als eine gegebenenfalls zu verwirklichende (cf Blaß S. 230 u. XII).[1] Da sich der mit *ἵνα* eingeleitete Satz in *πάλιν . . . ἦτε* fortsetzt, so ist zunächst das eine klar, daß er nicht mit *μὴ ἀποστερεῖτε*, sondern mit der in 5 b gegebenen Weisung zu verknüpfen ist. Aber in welchem Sinne? Die herkömmliche Auffassung hält sich an die gewöhnliche finale Bedeutung von *ἵνα* und läßt demnach die verabredete Enthaltung zu dem Zwecke geschehen, damit die Gatten sich dem Gebete hinzugeben vermöchten, letzteres im Sinne von anhaltenden Gebetsübungen genommen. Sachlich befremdet daran aber, daß Pl dann sollte übersehen haben, daß es auch noch andre Motive für jene Enthaltung geben kann, die auch ohne das Accidens von Gebetsübung triftig sind, wie Übung in der Selbstbeherrschung, Dienstbarmachung des somatischen Lebens (cf 9, 27); nicht das geringste Anzeichen liegt ja dafür vor, daß Pl das *σχολάζειν τῇ προσευχῇ* bloß beispielsweise gemeint habe. Ferner aber bedeutet *προσευχή* gemeinhin und noch dazu im Singular mit dem Artikel das Beten so, wie es eine regelmäßige und tägliche Erscheinung im Christenleben bildet (Rm 12, 12; Eph 6, 18; Phl 4, 6);[2] es bleibt, wenn man an dieser hier durch keinerlei Andeutung eingeschränkten Bedeutung festhält, immer schwer begreiflich, wie Pl einerseits die Übung des geschlechtlichen Verkehrs auch für christliche Eheleute soll als das durchaus Normale betrachtet und gleichzeitig doch eine Verabredung soll anerkannt haben, in der der eheliche Umgang doch als gewisse Hemmung des Gebetslebens erschiene.[3] Endlich aber bedeutet

---

[1]) *ἄν* fehlt in B; es ist aber sprachlich so wenig gewöhnlich, daß es nur vom Vf selber stammen kann. — Vor *τῇ προσευχῇ* ist im Osten der Zusatz *τῇ νηστείᾳ καί* überliefert; er ist aber ganz sinnwidrig (cf ähnliche, wohl aus asketischen Gewöhnungen entspringende Zusätze in Mk 9, 29; Mt 17, 21; vielleicht auch AG 10, 30). In 5 b ist *ἦτε* (gegenüber den Varianten *συνέρχεσθε, συνέρχησθε*, et iterum ad id ipsum [sitis, revertimini]) durch die Übereinstimmung der Hauptzeugen des alexandrinischen und der abendländisch-griechischen Überlieferung sowie dadurch gesichert, daß es nach Ausdruck und Konstruktion die schwierigere LA ist.

[2]) Von privaten Gebetsübungen gibt es denn auch sonst keine Spur in der apostolischen Zeit auch nicht 1 Pt 3, 7 u. 4, 7; auch sonst bekundet Pl nirgends ein Interesse an dergleichen.

[3]) Der Gedanke, daß der geschlechtliche Verkehr die kultische Weihe für den Umgang mit Gott zerstöre, bestimmt die Forderung Ex 19, 15; 1 Sam 21, 4 f. Was mit Fortpflanzung und Geburt zusammenhängt, macht levitisch unrein (Lev 15, 18 ff.; 2 Sam 11, 4; Lev 12, 1 u. 5). Ähnliche Gedanken auch bei den Talmudisten (cf Lightfoot); aber auch im Heidentum war für gewisse Feste und religiöse Zeremonien geschlechtlicher Verkehr hemmend (cf Wettstein). Allein die gesamte Darlegung des Pl ist davon völlig unberührt. Wohl bringt der Ehestand Hemmungen des geistlichen Lebens, aber er bringt sie nicht durch den ehelichen Umgang, sondern durch die allgemeine Art des in der Ehe vorhandenen Lebensverhältnisses.

*σχολάζειν* nicht im allgemeinen sich einer Sache ernstlich und anhaltend widmen, sondern Mußezeit haben (bzw. bekommen) mit dem Dativ der Sache, der die Muße gewidmet wird. Im Sprachgebrauch tritt freilich diese Beziehung auf den Unterschied von Arbeits- und Freizeit vielfach ganz zurück (Beispiele vom Gegenteil Philo Vit. Mos. 3: Lucian Makrob. 4): aber es ist zu beachten, daß in LXX *σχολάζειν* an den wenigen Stellen, an denen es überhaupt begegnet, jenes ursprüngliche Moment seines Begriffes sich irgendwie bewahrt hat (Ex 5, 8. 17: Ps 45. 11). ähnlich Mt 12, 44. Bei Pl ist *σχ.* Hapaxlegomenon. Anhaltende und innere Hingabe drückt er sonst durch *προςκαρτερεῖν* aus (Rm 12, 12: Kl 4, 2: cf AG 1, 14: 2, 46). Greift er hier zu dem seltenen andren Wort, so ist es doch nicht ratsam, diesem seine charakteristische Färbung zu nehmen. Aber der Gedanke, der sich dann aus der oben angenommenen Verbindung ergibt, als sollte Freizeit für das Beten gewonnen oder die Verwendung der Freizeit für dasselbe ermöglicht werden, wäre das seltsamste Argument von der Welt. Dazu kommt endlich, daß bei jener Auffassung von *ἵνα* eine starke logische Anakoluthie zwischen der ersten und zweiten Hälfte des Satzes stattfände. Das Wiederbeisammensein der Ehegatten[1]) im Sinne von v. 3 kann doch nicht als Zweck der Trennung angesehen werden: den Gedanken aber näher zu bestimmen, als bezweckte die Trennung, den Eheleuten Muße zum Gebet zu gewähren und sie dann mit dem vollen Segen dieses Tuns in die alte Gemeinschaft zurückzuführen (Edwards), dafür gibt es nicht den geringsten Anhalt im Texte. Dann muß man aber für den zweiten Teil des Satzes die finale Bedeutung von *ἵνα* in dem angenommenen Sinn überhaupt aufgeben: entweder spricht er dann den Inhalt der Verabredung unter den Ehegatten aus oder den Wunsch, von dessen Erfüllung für Paulus die Zustimmung zu jener Trennung abhängig ist. Da *ἐκ συμφώνου* von *ἵνα* durch *πρὸς καιρόν* getrennt ist, so empfiehlt sich die letztere Alternative. Es ist damit also die schon vorher ausgesprochene Bedingung *πρὸς καιρόν* nochmals und deutlich eingeschärft. Sprachlich ist freilich die Ausdrucksweise, wenn sie so richtig verstanden ist, nicht ganz gewöhnlich. Daß aber Pl nicht einfach *ὥστε* (*ἐφ' ᾧτε*) schrieb, erklärt sich daraus, daß die Bedingung hier einen Teil einer Anweisung bildet und also zugleich einen Wunsch und Absicht dessen ausdrückt, der die Anweisung erläßt. Außerdem aber verwischen sich doch auch sonst in der hellenistischen Volks-

---

[1]) *ἐπὶ τὸ αὐτὸ* scil. etwa *χωρίον* setzt eigentlich ein Verbum der Bewegung voraus, z. B. *ἔρχεσθαι* bzw. *συνέρχεσθαι* 11, 20; 14, 23; oder *προςτιθέναι* AG 2, 47 oder *συνάγειν* Mt 22, 34; AG 4, 26. Es ist aber auch die Verbindung mit Verben des Verweilens ganz geläufig, so *εἶναι* AG 1, 15; 2, 1. 44; Lc 17, 35 (cf auch Lc 2, 25; Mt 9, 9; Mk 4, 38) (Blaß 137).

sprache die scharfen logischen Grenzen zwischen *ἵνα* und *ὥστε* (cf finales *ὥστε* Lc 20, 20; 4, 29; Mt 27, 1; konsekutives *ἵνα* 1 Jo 1, 9; Apok 9, 20; II, 1, 17. Blaß 228 f.). Übrigens bildet der Gebrauch von *ἵνα* in Gl 2, 9 u. 10 eine direkte Parallele zu diesem für unsre Stelle angenommenen. Dann hiesse es aber den zusammengesetzten Satz in zwei heterogene Hälften auseinanderreißen,[1] wollte man für seinen ersten Teil dem *ἵνα* nicht auch diese Bedeutung zuerkennen. Mithin ergibt sich, daß Pl die Beweggründe, die zur Verabredung zeitweiliger Enthaltung führen, überhaupt nicht formuliert hat, wie sie denn in der Tat sehr verschiedener Art sein können; weiter aber, daß *προσευχή* und *σχολάζειν*, in ihrer einfachen und nächsten Bedeutung genommen, dem neuen Zusammenhang durchaus entsprechen. Weil geschlechtliche Enthaltung Versuchungen mit sich bringt und weil treues Beten das Mittel ist, das solche Versuchungen bei zeitweiliger gegenseitiger Versagung überstehen hilft, darum schreibt Pl: Beraubet einander nicht, außer etwa allenfalls auf Verabredung eine Zeit lang, derart, daß ihr eure Freizeit dem Gebete widmet und wieder zusammengeht, damit euch nicht der Satan versuche wegen eurer Unenthaltsamkeit. Der Finalsatz am Schlusse des Ganzen nimmt dann die ganze einheitliche Anweisung in sich auf, um ihr letztes und einheitliches Motiv auszusprechen. Der in v. 2 ausgesprochene Grundsatz ist damit in alle seine Konsequenzen hinein entwickelt. **[7, 6]** Im Anschluß daran bestimmt Pl die Eigenart seiner Rede durch den Gegensatz von *κατὰ συγγνώμην* und *κατ᾽ ἐπιταγήν*. Mit der gewöhnlichen Bedeutung von *συγγνώμη* verträgt sich diese Entgegensetzung nicht. Denn „Verzeihung" ist ein Urteil über ein vergangenes, ein Auftrag aber bezieht sich auf ein künftiges Tun. Da *τοῦτο* hier, wie immer man es beziehen mag, auf eine Anweisung zur Tat zurückweist, so ist klar, daß der Gegensatz von *ἐπιταγή* aus bestimmt werden muß. *οὐ κατ᾽ ἐπιταγήν* drückt nun hier, wo es ohne nähere Bestimmung (cf im Unterschied davon 7, 25 sowie Rm 16, 26; 1 Tm 1, 1; Tt 1, 3) steht, zweifellos aus, daß Pl nicht einen strikten Befehl aussprechen wolle (II, 8, 8; Tt 2, 15). Der einfachste Gegensatz hiezu wäre ein wohlmeinender Rat aus einer ihres Rechtes sich bewußten und doch nicht alleinige und ausschließliche Geltung beanspruchenden Anschauung heraus (cf *γνώμη* 7, 25; 1, 10). Soll nun aber bei diesem Gegensatz das charakteristische Begriffsmerkmal von *συγγνώμη* nicht ganz verloren gehen, so muß solcher Rat aus dem Bewußtsein einer einsichtigen und milden Nachgiebigkeit gegen eine entschuldbare

[1]) Offenbar aus einer Empfindung davon stammen die oben (Anm. S. 266) erwähnten Änderungen des Textes vom Konjunktiv in den Imperativ.

Schwäche fließen: Das sage ich aber im Sinne einer entschuldigenden Zulassung, nicht im Sinne eines Befehls (Ephraem: indulgens, non imperans; dieser hier anzunehmenden Bedeutung von *συγγνώμη* entspricht am ersten der Gebrauch des Worts in Sirach 3, 13). Worauf geht aber dieses *τοῦτο*? Auf *πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε* so wenig wie auf *μὴ ἀποστερεῖτε;* denn letzteres fließt aus der prinzipiellen in v. 2 ausgesprochenen Auffassung der Ehe mit Notwendigkeit und ist also gerade recht eine *ἐπιταγή* geradeso, wie ersteres die conditio sine qua non für die Trennung ist. Auf die in 5 b erörterte Ausnahme von der Regel? Sie will Pl in der Tat nicht anordnen. Aber bei ihr zeigte ja schon die sprachliche Form (*τὶ* und *ἄν*), daß Pl sie nur als allenfallsige gemeint habe, so daß es dem Hörer gar nicht in den Sinn kommen konnte, eine strikte Vorschrift daraus zu entnehmen; und sollte es vorsichtshalber noch einmal ausdrücklich gesagt werden, so konnte dabei weder *τοῦτο* an den Anfang treten noch das logische Verhältnis der Bekräftigung durch *δέ* ausgedrückt werden. Dann bleibt nur die Rückbeziehung auf v. 2, die übrigens auch schon dadurch nahegelegt ist, daß, wie erwähnt, mit v. 5 die aus v. 2 erwachsenden Gedanken sich abschließen. Sie gibt auch einen vollkommen klaren Sinn. In v. 2 war ja in der Tat der Form nach eine strikte Anweisung noch dazu generellster Art gegeben: Jeder soll heiraten. Man konnte das vorläufig kaum anders verstehen denn als wirkliche Vorschrift. Diese Anschauung konnte aber Pl um so weniger sich einnisten lassen, als er ja im Begriffe war, zu recht häufiger Umgehung jener Regel einzuladen, und als er selber prinzipiell entgegengesetzt dachte. Dem sonst unausbleiblichen Mißverständnis und dem Schein des Selbstwiderspruchs beugt er also durch v. 6 vor. Der ihm sonst in solchem Zusammenhang geläufigen Unterscheidung von *γνώμη* und *ἐπιταγή* (7, 25) konnte er sich hiezu aber nicht bedienen; denn sein Rat geht ja im Grunde gerade umgekehrt auf Ehelosigkeit. Darum wählte er *συγγνώμη* und drückte damit am deutlichsten aus, daß ihn zur Empfehlung der Ehe (NB für die Christen in K!) die Rücksicht auf die Schwäche der menschlichen Natur veranlaßt habe, daß er sie aber nicht als bindende Vorschrift meine. [7, 7] Ganz entspricht diesem Zusammenhang der Schluß des Abschnittes. Entweder um zu begründen, weshalb er die Ehe nicht anbefiehlt, oder um der ausgesprochenen Zulassung der Ehe seine eigentliche Anschauung gegenüberzustellen,[1]) sagt hier Pl: Was ich wünsche, ist, daß alle Menschen so daran seien wie ich. Der Akkusativ *ἐμαυτόν* steht hier vermöge Assimilation des Subjekts

[1]) Ob mit ℵ*ACD*G etc. *θέλω δέ* oder mit BKL etc. *θέλω γάρ* zu lesen ist, läßt sich aus dem Inhalt nicht bestimmt entscheiden.

des abgekürzten Komparativsatzes an das des regierenden Satzes; das Reflexivum, weil das Subjekt damit in die Konstruktion des Akk. mit Inf. hineingezogen ist. (Über das pleonastische *καί* vor dem zur Vergleichung dienenden Subjekt cf Blaß 276, *εἶναι* mit adverbialem Prädikat Mt 1, 18; 19, 10, cf Gl 4, 12.) Worauf geht aber dieses (*οὕτως*) *ὡς*? Auf Ehelosigkeit im Sinne eines objektiven Lebensstandes? Daß er ehelos sei, dies konnte Pl ja freilich in K als bekannt voraussetzen. Aber das eigentlich Unerwünschte ist doch in allem Vorausgehenden nicht die Ehe, sondern der sittliche Zustand der Menschen, der den Pl nötigt, den Kor. die Ehelosigkeit zu widerraten, nämlich die Ohnmacht der Menschen gegenüber dem geschlechtlichen Triebe. Was er darum wünscht, kann nicht die bloße Ehelosigkeit an sich, sondern nur dies sein, daß die Widerstandsfähigkeit gegen sinnliche Reizungen, wie er für seine Person sich ihrer zu erfreuen andeutet, und wie sie ihm ermöglichte, ehelos zu leben, allen zu eigen wäre. Wegzufallen brauchte deshalb die Ehe nicht; wegfallen würde aber das in *διὰ τὰς πορνείας* ausgedrückte besondere Motiv zur Eheschließung, und die Christen in K wären in der Lage, ihr Verhalten in dieser Hinsicht frei nach den Erfordernissen ihres Christenstandes zu bestimmen. Daß der Wunsch aber auch in diesem Sinne unerfüllbar ist, ja daß er an Gottes Verhalten selber scheitert, sagt v. 7b: Aber jeder hat seine besondere Gabe von Gott, der eine so, der andre so. (Zu *ἐκ θεοῦ* cf 11, 12; Jo 10, 32.) Der Ausdruck *χάρισμα* bestätigt hier zunächst die vorgetragene Auffassung von 7a. Denn *χ.* ist gottgeschenkte persönliche Ausrüstung zu einer Leistung sonderlicher Art (1, 7; 12, 4ff.; Rm 12, 6), also eine subjektive Befähigung, nämlich Freiheit von geschlechtlichen Versuchungen, *ἐγκράτεια* (v. 9). Sie eignet also durch Gottes Fügung dem einen, aber nicht allen. Wenn Pl dies konstatierend zugleich bemerkt, daß Andere dafür ein andres *χ.* besitzen, so kann darunter ebensowenig, wie dort die Ehelosigkeit, so nun die Ehe, aber auch nicht die Befähigung zur Ehe gemeint sein; denn eine solche wurde ja als positive Begabung bisher nirgends in Betracht gezogen, es war vielmehr immer nur von einem unerwünschten Zwang zur Ehe die Rede; sie könnte auch nicht als Charisma in dem soeben festgestellten Sinne gelten. Mithin sagt Pl, daß Andere für die ihnen mangelnde Gabe der *ἐγκράτεια* Ersatz in Gaben andrer Art und auf ganz andren Lebensgebieten haben. *ἕκαστος* aber will das nicht von allen insgemein behaupten, sondern nur den distributiven Sinn von *ἴδιον* vorbereiten: jeder, der überhaupt ein *χ.* hat, hat sein individuelles, nicht alle das gleiche.

**[7, 8f.]** Zu enger begrenzten Einzelzuständen geht Pl in v. 8 über. Durch das in Entgegensetzung verknüpfende *δέ* ist hier nicht die neue Adresse, an die sich der Satz wendet, sondern das

ihn einleitende *λέγω* betont (cf 7, 10 u. 12: auch Rm 11, 13): der Nachdruck des Ausspruches fällt also darauf, nicht daß er bestimmten Personen gegenüber, sondern daß er ihnen gegenüber mit Bestimmtheit geltend gemacht wird. Das heißt: trotz der soeben für die Praxis vollzogenen Zugeständnisse, trotz der in v. 7b anerkannten Tatsache bleibt Pl doch bei seinem Grundgedanken stehen und gibt ihn jetzt den *ἀγάμοις* und *χήραις* zu beherzigen (cf zu diesem hier einen schon ausgesprochenen Gedanken neu betonenden *λέγω δέ* das einen zu betonenden neuen einführende Gl 4, 1; 5, 16, auch Rm 10, 18f.; 11, 1). Im Gegensatz zu *τοῖς γεγαμηκόσιν* an der Spitze von v. 10 kann *ἀγάμοις* nicht anders denn von den der Ehe entbehrenden im weitesten Umfang verstanden werden; v. 34 insonderheit zeigt, daß es auch weibliche Personen umfaßt. Neben ihnen sind die Witwen, die doch zu jener Gesamtheit gehören, noch besonders genannt. Auch wenn irgend eine Spur davon vorhanden wäre, daß — ähnlich wie zur Zeit der Pastoralbriefe 1 Tm 5, 9ff. — schon zur Zeit von I der Witwenstand für besondre Diakonatswerke sei verwertet worden, dürfte man doch nicht darin den Grund für jene besondre Nennung suchen (gegen Meyer-Heinr.); denn im ganzen Kapitel 7 werden Ehe und Ehelosigkeit nirgends unter dem Gesichtspunkt ihrer sozialen Bedeutung, sondern immer nur unter dem der individuellen Wohlfahrt erörtert. Sie dürften vielmehr deshalb genannt sein, weil Witwen, die von jeher als Typus der Verlassenheit galten (2 Mo 27, 21f.; Jak 1, 27), am ersten werden geneigt gewesen sein, ihren gegenwärtigen Stand als Übel zu empfinden.[1]) (Zu dem Gebrauch von *καί*, wo aus einer Gesamtheit ein einzelnes Glied besonders hervorgehoben wird, cf Mk 16, 7.) Fraglich ist ferner, ob *μείνωσιν* mit dem das Prädikat dazu bildenden abgekürzten Satze *ὡς κἀγώ* (erg. *εἰμί* oder *μένω*) hier ähnlich wie v. 7 von einer sittlichen Beschaffenheit oder ob es von dem ehelosen Lebensstande gemeint ist. Jenes wird durch die unmittelbare Anlehnung an v. 7 nahe gelegt und würde sich in den durch den Vordersatz von 9 ausgedrückten Gegensatz vollständig einfügen. Aber durch 7b war doch auch deutlich geworden, daß nicht von einem bestimmten Lebensstande die Gabe der Enthaltsamkeit als Regel angenommen werden dürfe. Wenn Pl daher die, auf die

---

[1]) Holsten (I, 298) möchte *ταῖς χήραις* streichen, Schmiedel (u. a.) *τοῖς χήροις* lesen; aber das heißt den Knoten zerhauen. Von der klassischen Zeit sagt Müller (Handbuch der klass. Altertumswissenschaft IV. 1, 448c): Witwen scheinen häufiger eine zweite Ehe eingegangen zu haben als Witwer. Übrigens legt sich doch der Gedanke nahe, daß Pl gerade die Witwenschaft doch nicht als zuträglich hätte preisen können ohne die Gewißheit, daß Witwen nicht den Versuchungen der Hilflosigkeit überlassen werden.

er Bezug nimmt, nach der äußeren Gestaltung ihres Lebens charakterisiert, dann modifiziert sich durch den Zusammenhang mit 7b das jetzt abermals auftretende Prädikat ὡς κἀγώ für den Leser von selbst nach der Seite, nach welcher es hier allein in Betracht kommen kann, nämlich nach der der Ehelosigkeit, ein Moment, das in 7a nicht fehlte, aber dort nicht im Vordergrunde stand. Pl schreibt also: *Sagen aber will (muß) ich den Unverheirateten und den Witwen, daß es gut für sie ist, wenn sie in dem Stand verharren, in dem ich auch bin. Wenn sie aber sich nicht in der Gewalt haben, dann sollen sie heiraten; denn ist es besser zu heiraten als in Brunst zu stehen.*[1]) Besser heißt jenes aber, weil es von der Gefahr der πορνεῖαι befreit, in welche die πύρωσις den ἀκρατής hineintreibt (7, 2). (ἐγκρατεύεσθαι absolut wie hier Clem Rom 1 Kr 30, 3, aber dort ohne die spezifische hier durch den Zusammenhang gegebene Beziehung auf das geschlechtliche Leben; cf Gl 5, 23; Tt 1, 8; die einen Zustand ausdrückenden Verba auf εύω werden im Medium zur Bezeichnung eines mehr tätigen Sicherverhaltens, Sicherweisens cf 13, 4; Phl 2, 30.)

[**7, 10 f.**] Da Pl in v. 12 mit τοῖς δὲ λοιποῖς zu Christen, die in Mischehen leben, übergeht, so kann er unter τοῖς γεγαμηκόσιν nicht Verheiratete überhaupt, sondern nur beiderseits christliche Ehepaare ins Auge gefaßt haben. Indem er aber die Frage einer etwaigen Trennung solcher Ehe ins Auge faßt, betritt er einen Boden, auf welchem nicht nur die Erwägung des sittlich oder sonst Vorteilhaften oder des durch christliche Grundsätze Gebotenen wie in 7, 1—9, sondern auch das Recht galt. Den ehemaligen Juden in der Gemeinde hätte, solange sie das waren, ihr ererbtes religiöses Recht gestattet, das Weib aus mehr oder weniger triftigen Gründen zu entlassen (Mt 5, 31; 19, 3 ff.). Das Recht des heidnischen Staates gewährte beiden Gatten die Initiative zur Lösung und erleichterte dieselbe durch die Abstufung der verschiedenen Eheformen an bindender Kraft in vielen Einzelfällen ganz besonders; die Ehe unter Sklaven vollends, deren ja auch die kor. Gemeinde nicht wenige besaß (7, 21; 1, 27 f.), galt rechtlich

---

[1]) Statt γαμεῖν ist vielleicht (mit B und westlichen Zeugen) γαμῆσαι zu lesen, ohne Schattierung der Bedeutung, wie der Wechsel der Infinitive in 10 zeigt (hier A und westlicher Zeugen: χωρίζεσθαι). — Zu dem in πυροῦσθαι enthaltenen Bild cf im allgemeinen Hos 7, 4; Hohelied 8, 6. Das Wort selbst wird in 2 Mkk 4, 37; 14, 45 mit τοῖς θυμοῖς von zorniger Erregung, in 3 Mkk 4, 2 mit στεναγμοῖς von Betrübnis des Herzens gebraucht. In außerbiblischer Literatursprache kommen πῦρ, πυροῦν, πύρωσις auch von der speziellen Leidenschaft vor, von welcher Pl hier redete (Schol. zu Aristoph. Plut. 975: ἡ πρὸς τὴν μῖξιν βακχεία καὶ πύρωσις). — Zu κρεῖσσον (im gleichen Begriff wie der Positiv καλόν) cf 7, 38; 11, 17; Phl 1, 23; das hebr. טוב לְ wird in LXX sowohl mit καλόν als mit ἀγαθόν wiedergegeben.

überhaupt nicht als Ehe; auch Verbindungen zwischen Sklaven und Freien standen von vornherein auf einem minder festen Rechtsboden; in der beginnenden Kaiserzeit aber war auch das sittliche Gefühl für die Stätigkeit des ehelichen Verhältnisses äußerst schwach. Man muß sich diese Verhältnisse vergegenwärtigen, um die Entschiedenheit der nunmehrigen Vorschrift in ihrer vollen Bedeutung bemessen zu können: Den Eheleuten aber befehle nicht ich, sondern der Herr, daß das Weib vom Manne sich nicht trennen und der Mann das Weib nicht entlassen soll. Durch den Gegensatz zu 7, 6 u. 8 sowie zu 7, 12 u. 25, vor allem aber durch die ausdrückliche Unterscheidung des die *παραγγελία* bloß weitergebenden, aber sie nicht produzierenden Subjekts von ihrem wirklichen Urheber wird hier *παραγγέλλω* in ganz besonders striktem Sinne zum Ausdruck eines autoritativen Gebietens (Mt 10, 5; AG 1, 4; 4, 18; 5, 28. 40; 16, 18; 2 Th 3, 6. 12; 1 Tm 1, 3; 6, 13). Da Pl nach 7, 40 auch für seine Ratschläge sich auf den ihn beseelenden Geist Gottes beruft, da ferner, falls jenes Herrngebot auf eine ganz besondere Offenbarung an Pl zurückginge, Pl davon notwendig den Kor. hätte Mitteilung machen müssen, um die Autorität desselben sicherzustellen, so folgt einmal, daß er eine geschichtlich feststehende Weisung Jesu anführen will, sodann aber, da er auf deren nähere Umstände gar nicht eingeht, auch, daß diese Weisung als eine tatsächlich von Jesu gegebene den Kor. schon bekannt war (cf in 1 Th 4, 2 die Anknüpfung analoger Weisungen an den Hinweis, *τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*). Dann ist nicht zu bezweifeln, daß Pl den von Mt 19, 3—9 und Par. cf Mt 5, 32 überlieferten Ausspruch über die Unlöslichkeit der Ehe im Auge hat.[1]) Jesus selbst hat, wie wohl auch angesichts Mk 10, 12 anzunehmen ist, der Rechtslage im Judentum gemäß dies grundsätzliche Verbot der Eheauflösung nur nach der Seite des Mannes gewendet. Pl aber erstreckt die Weisung Christi nicht nur auch auf das Weib, was ja selbstverständlich keine Vergewaltigung, sondern vollberechtigte Explikation derselben ist,[2]) sondern schickt

---

[1]) In 1, 26f.; 6, 7 klingen wenigstens Aussprüche Jesu wieder (cf S. 107; 240); 7, 1—7 streift in mancher Beziehung an die Aussage Jesu über das Verhältnis von Ehe und Reich Gottes Mt 19, 12 cf 19, 10 an.

[2]) *χωρισθῆναι* vom Weibe und *ἀφιέναι* vom Manne entsprechen der Tatsache, daß das Haus ein Eigentum des Mannes ist, im einen Fall also die Trennung so geschieht, daß das Weib weggeht, im zweiten so, daß es weggeschickt wird. *χωρίζεσθαι* geradezu = abire in rein örtlichem Sinn Polyb. 10, 17, 6; 3, 94 u. ö; LXX 2 Mkk 10, 14; 1 Chr 12, 8; von der nicht bloß örtlich, sondern auch dem rechtlichen und sittlichen Verhältnis nach von ihrem Manne getrennten Frau dann Polyb. 32, 12, 6. Für *ἀφιέναι* sagt LXX Deut 24, 1 *ἐξαποστέλλειν*; jenes aber schon in der klassischen Zeit in dem hier vorliegenden Sinn (z. B. Herod. 5, 39; Eur. Andr. 973);

diese Explikation sogar dem eigentlichen Citate voraus, ordnet also die Gedanken entgegen dem Gange, welchen die Erinnerung an das Wort des Herrn nahelegte. Daraus wird entnommen werden dürfen, daß in erster Linie die weibliche Hälfte der Gemeinde hinsichtlich der diesem Gebiet angehörigen Fragen in Beunruhigung war. Ausschließlich an sie richtet sich denn auch die in 7, 11 eingeschaltete Zwischenbemerkung, die es bewirkt, daß die Weisung für den Mann nur wie eine nachträgliche Ergänzung sich anschließt. Durch den Parallelismus der Form zwischen *χωρισθῆναι* und *ἀφιέναι* und deren beider auffallenden Unterschied von den dazwischen geschobenen Imperativen heben sich die letzteren deutlich als eine selbständige Zwischenbemerkung des Ap für einen besonderen Fall von der Wiedergabe des Wortes Jesu ab. [1]) *ἐάν*. c. Conj. Aor. drückt nun regelmäßig entweder eine zeitlos gedachte Bedingung oder eine erst künftig zu verwirklichende Annahme aus (Blaß 220). Den Satz *ἐὰν . . χωρισθῇ* aber hier demgemäß von einer noch nicht vollzogenen, sondern überhaupt nur als möglich oder als künftig wirklich gedachten Trennung zu verstehen, verwehrt schon das *καί* vor *χ*. In diesem Falle stünde ja die Trennung im schroffen Widerspruch zu dem eben in Erinnerung gebrachten Gebot des Herrn; dann könnte aber nicht das steigernde *καί*, sondern nur ein Adverbiale des Gegensatzes stehen. Ferner aber kann doch die Vorschrift, die Frau solle sich, falls sie nicht unvermählt bleiben wolle, mit dem Manne versöhnen, so nicht wohl für den erst bevorstehenden Augenblick der Trennung gegeben werden, da Versöhnung in diesem Falle ja die Trennung überhaupt nicht vollziehen ließe. Der Hauptsatz setzt vielmehr eine Lage voraus, in welcher beides gleich möglich ist, unvermählt bleiben oder sich versöhnen. Das trifft aber nur zu, wenn die Trennung bereits vollzogen ist. Nicht eine künftige Möglichkeit also, sondern den Fall hat Pl im Auge, daß es (noch bevor seine Erinnerung an das Gebot des Herrn ihre Wirkung tut) zur Trennung gekommen sein sollte (cf 7, 28 a u. b, wo durch das Tempus des Hauptsatzes es zweifellos wird, daß die Konj. Aor. des Nebensatzes von vergangenen Handlungen stehen). Dann erklärt sich aber auch *καί*. v. 10 rechnet mit der Voraussetzung, daß Trennung beabsichtigt sein könnte: um dem vorzubeugen, erinnert Pl an das Gebot des Herrn: v. 11 a aber setzt die Möglichkeit, daß inzwischen

---

anderwärts dafür *ἀποπέμπειν* (Dio Cass. 79, 9) oder *ἀποπέμπεσθαι* (med.) (Plut. Sull. 6). Aber streng sind die Grenzen des Sprachgebrauchs nicht cf 7, 13 u. 15. Nach Papyrusurkunden wurden in die Eheverträge gewöhnlich auch gleich Bestimmungen für den Scheidungsfall aufgenommen; sie begannen *ἐὰν δὲ χωρίζωνται ἀπ' ἀλλήλων* (Deißmann, NBSt 67).

[1]) Offenbar aus der entgegengesetzten Anschauung heraus erklärt sich die Korrektur *μένειν ἄγαμον* und *καταλλαγῆναι* (G u. altlat. Zeugen).

jener Vorsatz bis zur Verwirklichung gediehen sein könnte, bedeutet also im Verhältnis zu jener Absicht eine Steigerung (*καὶ* = wirklich 4, 7; 7, 28). Die Frage, wie Pl denn im Augenblick des ernsten Hinweises auf die unüberschreitbare Ordnung Jesu doch sofort die Möglichkeit ihrer Übertretung habe erwägen können, ist demnach ganz unveranlaßt; er schreibt vielmehr, vielleicht mit besonderer Beziehung auf ihm kund gewordene Verhältnisse: Sollte sie sich aber wirklich getrennt haben, so soll sie ehelos bleiben oder mit ihrem Mann sich versöhnen. Aus der ersten Forderung erhellt, daß der Grund zu jener Beunruhigung des weiblichen Teils der Gemeinde wenigstens nicht ausschließlich in der Meinung gelegen war, als ob geschlechtlicher Umgang und also die Ehe überhaupt sündlich wäre. *καταλλάττεσθαι* andrerseits bedeutet zwar die Rückkehr in das alte Verhältnis, aber hier wie überall nicht ohne Beziehung auf Aufhebung einer Feindschaft; die Wahl des Ausdrucks gibt also zu erkennen, daß die etwaige Trennung, selbst wenn sie objektive und prinzipielle Gründe hatte, doch nicht ohne persönliche Entzweiung sich vollzogen haben wird.

[**7, 12 f.**] Von seinen Weisungen an die in Mischehe lebenden Christen sagt Pl ausdrücklich, daß nicht der Herr, sondern er sie erteile. Hatte er nun in 10 eine Anordnung, die so nicht buchstäblich von Jesus gegeben war, doch auf ihn zurückgeführt, hatte er ferner die Zwischenbemerkung in 11a wenigstens durch den Ort, an dem er sie einschaltete, als Anwendung der Vorschrift Jesu gekennzeichnet, so kann die vorsichtige scharfe Markierung der Andersartigkeit der neuen Aussage nur den Eindruck hervorrufen, daß die letztere auch nicht ableitungsweise aus jenem Herrengebot motiviert sein will. Dem entspricht, daß und wie die Ratschläge bezüglich der Mischehen in 14 sowohl wie in 16 ff. noch besonders begründet werden, sowie ihr unmittelbarer Inhalt: Den übrigen aber sage ich, nicht der Herr: Wenn ein Bruder ein ungläubiges Weib hat und diese stimmt zu mit ihm zusammen zu wohnen, so soll er sie nicht entlassen. Und ein Weib, welches einen ungläubigen Mann hat, und dieser stimmt zu, mit ihr zusammen zu wohnen, soll den Mann nicht verlassen.[1]) Hier fragt sich, ob die Vorschrift auf den Gedanken, daß die Trennung der Mischehe unter allen Umständen vollzogen werden muß, oder auf den andern, daß sie unter Umständen vollzogen werden darf, sich bezieht; im letztern Falle ist je der Be-

[1]) Nach *γυνή* wird (mit A, B, C, D^c, syr. T. etc.) *ἥτις* zu lesen sein; die Variante *εἴ τις* erklärt sich aus Akkommodation an 12. — Zu dem Anakoluth, welches bei dieser LA entsteht, cf Tt 1, 2 f.; Mk 6, 11; Apok 17, 2.

dingungssatz, im ersteren der Hauptsatz betont; in diesem sagt Pl, die Eheleute brauchen sich unter den gegebenen Umständen nicht zu trennen, in jenem, sie dürfen sich nicht trennen. Für die erstere Auffassung entscheidet zunächst das Verbum *συνευδοκεῖν*. Denn das *σύν* kann hier, wo zwei Personen in bezug auf eine gemeinsame Lebensfrage einander gegenübergestellt werden, nur auf diese, (nicht, wie wohl sonst, auf die Sache, an welcher man Wohlgefallen hat, Lc 11, 48; AG 8, 1) als auf gleicherweise an der *εὐδοκία* teilnehmende gehen. Die erste Voraussetzung für die Anweisung des Pl ist also die *εὐδοκία* des christlichen Eheteils zur Fortsetzung der Ehe; sie ist aber nur angedeutet, nicht ausgeführt, weil sie als regelmäßig zutreffend angenommen werden muß. Immerhin aber zeigt die Anwendung des Begriffs *εὐδοκία*, daß Pl die Pflicht zur Fortsetzung jener Ehe auch für den christlichen Eheteil nicht als eine von allen subjektiven Bedingungen unabhängige meint; dann kann aber der Sinn seiner Vorschrift auch nicht sein, daß die Ehe nur bei dem Mangel der von ihm wirklich ausgesprochenen Voraussetzung gelöst werden darf, in jedem andern und sonderlich in dem hier genannten Fall aber die Trennung vermieden werden muß. Außerdem aber nötigt zu dieser Auffassung auch die Begründung in v. 14: **[7, 14a]** Geheiligt ist ja der ungläubige Mann in dem Weibe und geheiligt ist das ungläubige Weib in dem Bruder.[1]) Durch die Wortstellung sind hier als die eigentlich gegensätzlichen Begriffe *ἡγίασται* und *ὁ* (*ἡ*) *ἄπιστος* ganz besonders herausgehoben; so nachdrücklich wie möglich also wird die Anschauung abgelehnt, als ob dem ungläubigen Eheteil eine Unheiligkeit anhafte, die ihn zur Fortsetzung der Ehe mit einem „Geheiligten Jesu Christi“ (1, 2) untauglich mache. Nicht ein die Fortsetzung der Ehe erzwingender, sondern ein sie ermöglichender Grund wird demnach in 14 ausgesprochen. Inhaltlich bestimmt derselbe sich zunächst durch die Erwägung, daß Pl unmöglich einem Nichtchristen Heiligkeit im Sinne jener sittlichen Beschaffenheit oder jenes religiösen Verhältnisses zuschreiben konnte, die den Ehrenvorzug des zu Christus Bekehrten bilden (1, 1f.; 6, 11). An den sittigenden Einfluß aber zu denken, welchen der christliche Gatte auf den nichtchristlichen ausübt, verbietet das Perfektum. *ἡγίασται* kann dann also nur davon verstanden werden, daß in der besonderen Beziehung, die hier in Betracht kommt, dem heidnischen Teil der Mischehe kein Makel von Unreinheit anhafte. Näher erklärt sich dies durch das richtige Verständnis von *ἐν τῇ γυναικί* bzw. *ἐν τῷ ἀδελφῷ*. Nach der Analogie von *ἡγιασμένοι ἐν Χρ. Ι.* drückt auch hier die Präposition aus, daß in der Gemeinschaft mit dem christlichen

[1]) *πιστῇ* nach *γυναικί* (abendl. und syr. Überl.) ist erklärender Zusatz.

Gatten für den andren Eheteil die Heiligkeit begründet sei, die ihm zugeschrieben wird. In Erinnerung an 6, 15 pflegt man dies dann dahin auszulegen: durch den geschlechtlichen Umgang mit dem christlichen Eheteil habe der Nichtchrist insoweit Anteil an dessen Heiligkeit, daß die Ehe weiter bestehen kann, ohne daß zu befürchten wäre, der christliche Gatte verunreinige sich durch das Zusammensein mit dem andern. Klar ist aber in diesem Falle das Verhältnis von Grund und Folge nicht, da das Zusammensein, dessen Möglichkeit fraglich wäre, ja eben in jenem geschlechtlichen Umgang, der es ermöglichen soll, sich konzentriert (cf 7, 2 ff.). Es ist aber hier auch, im merklichen Unterschied gegen 6, 15, dieses besondre, die Heiligkeit schaffende Moment gar nicht hervorgehoben, sondern die Heiligkeit nur überhaupt mit der Beziehung zum christlichen Eheteil begründet, die aber doch immer mehr als eine bloß geschlechtliche ist.[1]) Dazu kommt ferner, daß der Analogiebeweis in 14b nicht eben unausweichlich für diese Erklärung spricht. Es müßte ja in diesem Falle auch die Heiligkeit der Kinder auf ihren naturhaften oder Fleischeszusammenhang mit den Eltern zurückgehen. Das müßte aber, da hier der Zusammenhang von jeder sittlichen Stellungnahme des Kindes ganz unabhängig, also wesentlich andersartig ist als zwischen einem Gatten und seiner Gattin oder zwischen einer Buhlerin und ihrem Genossen, doch wohl wirklich begründet sein. In Wirklichkeit ist es aber sogar ganz unmöglich anzunehmen, daß Pl hier die Heiligkeit der Kinder sich so begründet gedacht habe. Denn dann würde ja das Prädikat *ἅγια* notwendig nur insoweit auf die Kinder passen, als deren Erzeugung und Geburt in den Heiligkeitsstand der Eltern hineinfiele, also ihrer Bekehrung und Taufe nachgefolgt wäre: es könnte im Vollsinn auch nur von Kindern beiderseits christlicher Eltern, also gerade nicht von Mischehen gelten. Ohne allen Zweifel wird aber hier das Prädikat *ἅγια* allen Kindern der Gemeinde — die natürlich als ungetauft gedacht werden müssen — ohne irgend einen Unterschied gewährt. Dann folgt aber auch, daß auch die Heiligkeit des Gatten hier nicht auf das spezifische Naturverhältnis der Ehe begründet ist. *ἐν τῇ γυναικί* behauptet also den allgemeinen Sinn, daß durch das eheliche Verhältnis überhaupt dem nichtchristlichen Eheteil eine Heiligkeit gewährt sei, die dann natürlich nicht erst wieder darauf abzwecken kann, die Ehe selber möglich zu machen. Dann ergibt sich aber die Annahme, daß, wenn man zur Verdeutlichung von *ἡγίασται* den Dativ der Person ausdrücken will, für welche jene Heiligkeit des ungläubigen Gatten

[1]) Die Frage, ob Pl überhaupt imstande gewesen sei, der geschlechtlichen Verbindung auch eine positive Wirkung beizulegen, wie er sie 6, 15 nach der negativen Seite aussagt, bleibt dabei ganz unentschieden.

in Betracht kommt, dies nicht der Gatte selbst, sondern Andere als er, nämlich andere Christen oder die Gemeinde seien. Eine sprachliche Erwägung befestigt dieses Ergebnis. Mochte die nicht eben seltene Ersetzung von ἀδελφῷ durch ἀνδρί (so Vulg.; Syr.; Vätercitate; aber auch ℵ$^c$ D$^c$ K L) willentlich oder unwillkürlich geschehen, auf jeden Fall zeigt sie doch, daß man die Anwendung des Bruderbegriffes im vorliegenden Zusammenhang auffallend fand. Sonst stehen ja überall, eben weil es sich um die Betrachtung des ehelichen Verhältnisses handelt, die Begriffe ἀνήρ und γυνή in Korrelation (7, 2—4) auch da, wo es sich um spezielle Weisungen für Christen handelt (7, 10 f. 13. 16). Die scheinbaren Ausnahmen in 12 b und 15 erklären sich, weil hier notwendig die Christenqualität dessen, auf den die Rede geht, hervorzuheben war; aber schon in 13 kehrt die Rede, weil ihr richtiges Verständnis ja durch 12 gesichert ist, wieder zur vorigen Gewohnheit zurück. Wenn nun doch in v. 14 b der christliche Eheteil nicht nach dem Verhältnis zum Gatten, sondern nach dem zu seinen Mitchristen benannt ist, so *kann* das allerdings als zufällige Variation des Ausdrucks angesehen werden. Es kann aber auch ein Zeichen davon sein, daß die ganze Bemerkung nicht aus dem Problem des Verhältnisses des christlichen Gatten selber zum unchristlichen, sondern aus dem des Verhältnisses desselben zu seinen Mitchristen hervorwächst. [1]) Im Zusammentreffen mit dem oben gewonnenen Ergebnis dürfte dieser letzteren Möglichkeit doch eine wirkliche Bedeutung zukommen. Was Pl in 14 sagt, sagt er demnach in bezug auf Bedenken, die von andrer Seite gegen die in Mischehen lebenden Christen erhoben wurden. Vorausgesetzt, daß unter den Christen in K auch ein außergottesdienstlicher Verkehr stattfand, so mußten sie ja dabei auch in Berührung mit nichtchristlichen Gatten christlicher Brüder und Schwestern kommen. Da muß Beunruhigung darüber entstanden sein, ob man sich dabei nicht der Gefahr verunreinigenden Verkehrs aussetze. Pl gibt solchen zu erwägen, daß jener Nichtchrist durch sein Verhältnis zu einem Bruder von ihnen geheiligt, man möchte sagen, geheiligt genug ist, daß sie die Berührung mit ihm nicht zu scheuen brauchen. Der Gedanke, solche Heiligkeit sei gerade durch den geschlechtlichen Verkehr gegeben, bleibt dabei außer Betracht. An seine Stelle tritt der allgemeine, daß überhaupt die Lebensgemeinschaft mit einem Christen dem Nichtchristen eine Würde und Weihe gebe,

---

[1]) Man kann das Auffallende des Ausdrucks verdeutlichen durch den Hinweis darauf, daß der gleiche Artikel nicht die gleiche Übertragung erlaubt: in *seinem* Weibe — in *dem* Bruder. Daß es nicht auch im ersten Glied ἐν τῇ ἀδελφῇ heißt, beweist nichts gegen obige Auffassung. Denn ἐν τῇ γυναικί ist zwar der weitere Begriff, bekommt aber schon durch den Zusammenhang das besondere Merkmal.

die auch den Brüdern jenes Gatten den Umgang mit ihm gestattet.[1]) Klar ist auf jeden Fall, wenn anders die Mitteilungen von Kap. 6, 1 ff. richtig sind, daß Bedenken dieser Art nicht die ganze kor. Gemeinde erfüllt haben können. Andrerseits aber fällt, wenn es eine in diesem Sinne streng asketische Gruppe in K gab, ein Licht auf die Gründe, die die Konstatierung in 5, 12 (cf S. 228 f.) hervorgerufen haben: wenn Pl schon den Verkehr mit einem unreinen Bruder so, wie dort, unterband, dann konnte ja diese Gruppe für ein andersartiges Lebensverhältnis erst recht behaupten, daß der Verkehr mit den unreinen Nichtchristen, also z. B. gleich mit den heidnischen Gatten christlicher Brüder, zu meiden sei (cf Kap. 8). Anwenden endlich ließ sich das apostolische Wort ja leicht auch auf solche Fälle, wo dem christlichen Eheteil selbst die Fortsetzung der Ehe bedenklich erschien. Für v. 13 aber bestätigt sich, daß der Gegensatz, gegen den Pl sich wendet, die Anschauung ist, als ob um der Gemeinschaft mit den christlichen Brüdern willen die Mischehe sollte aufzulösen sein. Das braucht, wenn nur die sonstige Voraussetzung, nämlich das *συνευδοκεῖν* des heidnischen Teiles, gegeben ist, nicht zu geschehen. Hat mithin v. 10 f. die Auflösung christlicher Ehen für unrecht erklärt, so erklärt v. 12 f. die Auflösung von Mischehen für unnötig: auf diese Frage bezog sich denn auch in der Tat das Wort des Herrn von der Ehe nicht im geringsten.

[**7, 14 b**] Was sich ergäbe, wenn die in 14 a abgelehnte Anschauung und die in 13 zurückgewiesene Forderung aufrecht erhalten würde, sagt der Satz, der mit *ἐπεὶ ἄρα* eine mit jener falschen Auffassung notwendig verbundene Folge einführt (5, 10): Sonst wären ja eure Kinder unrein. Nun aber sind sie heilig. (Der Indik. Präs. steht hier, unter dem Einfluß von *ἐπεὶ ἄρα* als Modus der Nichtwirklichkeit: cf den allerdings ganz seltenen Gebrauch des Ind. Pr. im Nachsatz eines Irrealis, Jo 19, 11 nach dem Text von ℵ A.) Zu beachten ist, daß vor *τέκνα* kein *καί* steht, daß also nicht ein neues Subjekt im Unterschied zu einem andern, sondern das Prädikat betont ist, das nichtgeltende im Gegensatz zu dem wirklich geltenden. Die Schlußfolgerung ist also diese: Wer den nichtchristlichen Gatten eines Christen für unrein hält und darum die Auflösung solcher Ehe fordert, der spricht damit aus, daß die Kinder (*ὑμῶν*, also der Gemeinde überhaupt, nicht die aus gemischten Ehen insonderheit) unrein, also für christlichen Umgang und mithin für die Gemeinschaft mit ihren Eltern selber untauglich sind (*ἀκάθαρτος* AG 10, 14; 11, 8;

[1]) Welcher Art diese Weihe ist, hat Pl nicht ausgeführt. Man mag aber z. B. ganz wohl auch daran denken, daß jener Nichtchrist ein Gegenstand der Liebe, der Fürsorge, des Gebets und der Hoffnung seines christlichen Gatten ist (cf 1 Tm 4, 5).

10, 28). Sie stehen ja, das ist der unausgesprochene Grund, ebenso außerhalb des durch Glauben und Taufe begründeten Gottesverhältnisses wie jener.[1]) Diese Folgerung ist aber absurd; denn in Wirklichkeit (so das logische *νῦν δὲ* nach dem unvollständigen Irrealis cf 12, 20; Lc 19, 42 etc.) sind jene Kinder heilig. Nicht bloß die Gewißheit, mit der Pl dies Urteil als ein ganz allgemeines fällt,[2]) sondern auch der Umstand ist bemerkenswert, daß er es für unnötig erachtet, es irgendwie zu begründen. Es muß also auf der Linie der jedem Christen einleuchtenden Anschauungen gelegen sein. Mithin baut Pl seinen Beweis auf die Gewißheit, daß kein christlicher Vater in den eigenen Kindern ein unreines Menschenwesen sehen wird, dessen Berührung beflecken müßte, sondern jeder sie, die eine Gabe Gottes und zum Erbteil Gottes mitbestimmt, auch von ihren Eltern in Dank und Fürbitte geistlich angeeignet sind, als heilig achten wird, heilig nicht in der vollen Tiefe dieses Begriffes, wohl aber in dem Sinne, wie Luther die Stelle verstanden hat (Müller a. a. O. 652): Nicht sind sie heilig an ihrer eigenen Person, von welcher Heiligkeit Pl hier nicht redet; sondern dir sind sie heilig, daß deine Heiligkeit mit ihnen kann umgehen und sie aufziehen, daß du an ihnen nicht entheiligt wirst, gleich als wären sie ein heilig Ding". So gewiß kein Christenstand eine Mutter nötigt, so faßt sich der Gedankengang des Ap in Umkehrung am einfachsten zusammen, ihr Kind für unrein zu achten, so gewiß ist der Christenstand nicht unvereinbar mit der Fortsetzung der Ehe mit einem Unbekehrten.

[**7, 15**] Voraussetzung dabei war aber die Einwilligung des nichtchristlichen Eheteils. Für den Fall des Gegenteils erteilt jetzt Pl die Weisung: Wenn aber der Ungläubige sich trennt, soll er sich trennen. Das Subjekt zu *χωριζέσθω* ist *ὁ ἄπιστος* (gen. comm.); vermeint ist aber in Wirklichkeit die Mahnung natürlich dem christlichen Eheteil und der Gemeinde im ganzen; sie rechnet also mit der Annahme, daß dieser solche Trennungen nicht ruhig über sich ergehen lasse oder darob von andern beunruhigt werde. Das mochte sich dann dadurch äußern, daß er, soweit tunlich, die Trennung durch rechtlichen Zwang oder moralischen Druck verhütete oder auch seinen inneren Frieden

---

[1]) Es ergibt sich daraus aufs neue, daß an ungetaufte Kinder zu denken ist, weil sonst der Schluß in sich selber zerfällt; vielleicht sogar auch zumeist an kleine Kinder, von denen man dem Pl nicht einwenden konnte, sie hätten ja schon Empfindungen und Gedanken heiligenden Glaubens von Vater und Mutter in sich aufgenommen. — Auch neuere Ausleger haben noch mit der Möglichkeit gerechnet, die Heiligkeit der Kinder hier aus der Kindertaufe abzuleiten (Schned.). Andere (Calvin) fanden — mit mehr Grund — ein Recht zur Kindertaufe in dem Satze.

[2]) Die Alten neigten dazu, es aus rhetorischer Übertreibung zu erklären, z. B. Chrysost.

sich dadurch verderben ließ. Der Gedanke an irdische Verhältnisse konnte dazu treiben, an Nahrung, Hausstand, Ehre; ebenso aber auch die Sorge um die Zulässigkeit solcher Trennung vor Gott. Letzteres kommt hier in Betracht. Denn nur so erklärt sich, was Pl asyndetisch, aber offenbar zur Begründung und Erläuterung jener Mahnung und mit gleicher nachdrücklicher Voranstellung des Verbums wie in 14 hinzusetzt: Nicht geknechtet ist der Bruder oder die Schwester in solchen Verhältnissen: im Frieden vielmehr hat uns Gott berufen.[1]) Ein δεδουλωμένος ist derjenige, dem die Selbständigkeit der Lebensbewegung entzogen ist: die an deren Stelle stehende autoritative Macht hat Pl Rm 6, 18. 22; I. 9, 19; Tt 2, 3 durch den Dativ, Gl 4, 3 durch ὑπό c. Acc. ausgedrückt; ἐν τοῖς τοιούτοις kann im Unterschied davon nur die Lage bezeichnen, in welcher solche Knechtung stattfindet bzw. nicht stattfindet, ist also als Neutrum zu nehmen. Der Plural wird dabei andeuten, daß nicht bloß in dem speziellen hier in Rede stehenden Verhältnis, also der Mischehe und der in 15a vorausgesetzten Haltung des Gatten, sondern auch in allen andern vergleichbaren Verhältnissen solche Knechtung nicht statthat. Wem gegenüber die Knechtung ausgeschlossen ist, wird nicht näher bestimmt. Die Beziehung auf das Gebot Christi in v. 10 ist durch den Übergang von 10f. zu 12 ohnehin schon ausgeschlossen (cf S. 275); dann wird es am ratsamsten sein, auch keine andere bestimmte Beziehung zu ergänzen, sondern den Gedanken im allgemeinsten Sinne davon zu nehmen, daß in solchen Verhältnissen keine sklavische Bindung irgend welcher Art für den Christen besteht. Die Bezeichnungen ὁ ἀδελφός und ἡ ἀδελφή heben hier zwar auch die Christenwürde hervor, welcher solche Bindung widerspräche; sie erinnern aber analog zu v. 14 daran, daß es solche Gemeindeglieder gab, die ihrem Bruder oder ihrer Schwester durch rigorose Zumutungen, als wäre solche Ehe eine unter keinen Umständen lösbare, eine unwürdige Knechtschaft aufzuhalsen in Versuchung waren.[2]) Wird

---

[1]) Da ἡμᾶς in allen Zeugengruppen stark vertreten ist, verdient es den Vorzug vor ὑμᾶς; es entspricht auch am besten der bevorstehenden Wendung des Textes ins Allgemeine.

[2]) Luther (E. A. 51, 20) sagt nicht nur: „Hier spricht der Apostel das christliche Gemahl los und frei, wo sein unchristlich Gemahl sich von ihm scheidet oder nicht vergönnen will, daß es christlich lebe, und gibt ihm Macht und Recht, wiederum zu freien ein andrer Gemahl," sondern fährt sogar fort: „Was aber von einem heidnischen Gemahl hier St. Paulus redet, ist auch zu verstehen von einem falschen Christen". — Calvin zurückhaltender: Hodie tametsi nobis fere similem rationem cum Papistis esse volunt, prudenter tamen considerandum, quid intersit, ne quid temere tentetur. — Des Pl Gedanke war gewiß, daß die geltenden menschlichen Verhältnisse nicht da sollten dem Christen zur Gewissenslast gewendet werden, wo keine Möglichkeit bestand, sie mit christlichem Geist zu er-

dieser Feststellung hinsichtlich der christlichen Freiheit mit δέ die weitere Tatsache angefügt: In Frieden hat uns Gott berufen, so wird damit nicht ein Gegensatz zum Vorigen, wohl aber ein dasselbe ergänzender neuer Gedanke eingeführt. εἰρήνη bezeichnet den Friedensstand, der dem Gläubigen verliehen wird, indem sein Verhältnis zu Gott von aller Störung befreit ist (Rm 5, 1) und im Zusammenhang damit auch aller Lebensschaden und Beunruhigung abgetan wird (χάρις καὶ εἰρήνη 1, 1 u. ö), wonach dann auch in den Beziehungen zur Welt und zum Bruder alle Störung ferngehalten werden will und soll (Rm 12, 18; Gl 5, 22). ἐν c. Dat. bezeichnet bei καλεῖν zunächst die Gesinnung oder die Art von Betätigung, in welcher Gott die Berufung vollzieht (oder auch den Lebensstand, in welchem jemand von der Berufung getroffen wird 7, 18), während das Gut oder Ziel, welches die Berufung gewährt und an das sie verweist, mit εἰς (1, 9: Kl 3, 15; 1 Tm 6, 12) oder mit ἐπί c. D. (1 Th 4, 7; Gl 5, 13) ausgedrückt wird; der weitschichtige Gebrauch von ἐν gestattete aber, es in einer jene und diese Vorstellung vereinigenden Weise zu verwenden (cf 1 Th 4, 7b; Eph 4, 4; Kl 3, 15), was in der Verbindung mit dem auf einen dauernd giltigen Zustand hinweisenden Perfektum κέκληκεν besonders leicht möglich war. Die Berufung, die die Leser und den Pl zu Christen gemacht, war also eine Friedenstat und bedeutet ein Friedensgut. Im Zusammenhang mit v. 15a u. b wird das hier hervorgehoben, um zu zeigen, daß man so wenig wie seine Freiheit, so sich seinen Friedensstand stören oder stören lassen darf, indem man sich an jene Ehe auch gegen den Willen des nichtchristlichen Teiles klammert, daß man aber auch nicht durch unverständige Forderungen den Frieden des Bruders verkümmern darf, weil solcher Friede von Gott selber (ὁ θεός am Schlusse, also betont) zur Grundlage des Lebens gemacht ist. Daß in K aber tatsächlich neben jener Gruppe, die in falscher christlicher Heiligkeit die Ehe mit einem Nichtchristen für verwerflich hielt, auch eine solche existierte, die in falscher Gesetzlichkeit das entgegengesetzte Extrem vertrat, wird nichts Unbegreifliches an sich haben. Eines ihrer Motive betrifft es offenbar, wenn Pl mit einem auf den ganzen, Freiheit und Friede wahrenden Gedanken von 15 sich beziehenden γάρ die Frage einleitet: [**7, 16**] Denn was weißt du, Gattin, ob du den Gatten retten wirst? Oder was weißt du, Gatte, ob du die Gattin retten wirst? εἰ hier wie nach den Verben der Ungewißheit im Sinne von „ob nicht" zu verstehen, wäre zwar sprachlich nicht durchaus ausgeschlossen

---

füllen, da dies an dem bloß rechtlich gebundenen Willen des andern scheiterte. — Folgenschwere Verschiebung bei Ambros.: Non debetur reverentia coniugii ei, qui horret auctorem coniugii.

(cf LXX Joel 2, 14; Jos 3, 9: Esth 4, 14). Aber der Satz müßte dann völlig aus dem Zusammenhang, in dem er sich findet, gelöst und als Motiv zu v. 13 gezogen werden, was unmöglich ist, noch dazu wenn man den Übergang zu v. 17 ins Auge faßt. Vielmehr wollte Pl gegen eine Trennung in Frieden und um des Friedens willen dies nicht einwenden lassen, daß dann der christliche Eheteil sich um die Möglichkeit bringe, den noch unbekehrten Gatten für das Christentum zu gewinnen: denn es war klar, daß die Bindung an diese doch sehr unsichere Möglichkeit langwierige äußere und innere Unruhe zur Folge haben konnte.[1])

[**7, 17**] Eine nach der sprachlichen Seite hin einzigartige Verbindung leitet zum Folgenden über. Denn εἰ μή steht hier zwar in Analogie zu den Fällen, in denen es eine Ausnahme in bezug auf einen Tatbestand oder die Limitation eines Urteils einführt (Mr 6, 5; Gl 1, 6), steht aber an der Spitze eines Befehlssatzes, der verlangt: *jeder soll, wie der Herr es ihm zuteilte, jeder so, wie Gott ihn berufen hat, wandeln.*[2]) Der Versuch nämlich, εἰ μή von diesem Satze ganz abzutrennen und als zweites Glied einer disjunktiven Frage mit dem vorausgegangenen εἰ σώσεις zu verbinden (Hofmann, 1. Aufl.) geht nicht an, einmal, weil „nur die Ungewißheit, ob dem einen Teil die Bekehrung des andern gleichen werde, in den Zusammenhang paßt und nicht auch die Möglichkeit, daß sie ihm gelingen werde", sodann aber weil dann das Verhältnis von 17 zu dem Vorausgehenden unbegreiflich würde. Festzuhalten ist nämlich zunächst daran, daß die beiden Komparativsätze, wie in der Form parallel so inhaltlich verwandt sind. Allerdings ist ἐμέρισεν ein weiterer Begriff, sofern es an sich göttliche Zuteilung überhaupt, auch ohne daß sie mit der Zueignung des *Heiles* sich verknüpft, bezeichnen kann (cf II, 10, 13 u. Mt 24, 51). Pl hat es aber tatsächlich Rm 12, 3, cf Kl 1, 12 (Hb 2, 4) auch auf die soteriologischen Güter bezogen, es also in die Beziehungen hineingestellt, in denen sich regelmäßig καλεῖν bewegt. Im Vorherigen ferner war

---

[1]) Die eben zurückgewiesene Auffassung von εἰ (Chrysost.) entsprang der Verwunderung, daß Pl das seelsorgerliche Motiv anscheinend geringschätze (cf dagegen, was er über sich selbst sagt 9, 19 ff.). Man wird aber vielmehr zu schließen haben, daß die Gemeinde von K sich auch nach dieser Seite hin in einem ernstlichen Erregungszustand befand, so daß für Pl die Sorge um die Bewahrung christlichen Friedensstandes mit gutem Grund in den Vordergrund rückte.

[2]) μεμέρικεν ist zwar durch ℵ* und B, sonst aber nicht, namentlich auch nicht durch die griechischen Zeugen des westl. Textes überliefert; ἐμέρισεν ist daher vorzuziehen. Als Subjekt dazu ist ὁ κύριος ungleich besser bezeugt als ὁ θεός. — Die Objekte der beiden Nebensätze sind an betonte Stelle des Hauptsatzes getreten, ohne jedoch diesem syntaktisch assimiliert zu sein, cf 3, 5.

einerseits zum ruhigen Ausharren in der Lebenslage, in der man Christ wurde, andrerseits zur friedlichen Umgestaltung derselben unter besonderen Verhältnissen geraten. Will man ὡς ἐμέρισεν überhaupt rückwärts auf diese Regeln oder eine von ihnen beziehen, so muß entweder jene von der Berufung vorgefundene Lage oder diese besonderen Verhältnisse als göttliche Zuteilung betrachtet sein. Im ersteren Falle ist es mit κέκληκεν synonym. Der zweite Fall ist aber ausgeschlossen, weil dann die Aufeinanderfolge der beiden Komparativsätze derjenigen der Gedankengruppen, auf die sie sich beziehen, gerade entgegengesetzt wäre, weil außerdem die durch den Ungläubigen hervorgerufene Störung der Ehe nicht wohl als aktive göttliche Zuteilung bezeichnet werden könnte. Ferner weist der Umstand, daß auch im ersten Komparativsatz ein Präteritum steht, auf ihre inhaltliche Gleichartigkeit [1]) (zum Wechsel von Aor. und Perf. cf v. 18 a u. b). Endlich aber würde die verschiedene Beziehung des κέκληκεν auf den Lebensstand beim Eintritt in das Christentum, des ἐμέρισεν auf die besondere diesem nachfolgende Gestaltung der Lebensverhältnisse dem Satz von 17 die innere Einheit vollständig nehmen und seine Übersetzung ins Praktische an seinem inneren Widerspruch scheitern lassen. Das gegenüber den wechselnden Gesichtspunkten, die im Vorausgegangenen sich geltend machen, noch zu allgemeine ὡς ἐμέρισεν hat Pl vielmehr durch das ὡς κέκληκεν bestimmt gedeutet. Was der Satz dann will, ist aus dem Folgenden klar. Er verlangt, daß für den Wandel des Christen, d. h. hier für die Ordnung seiner äußeren Lebensverhältnisse und sein Verhalten zu diesbezüglichen Lebensfragen die Art, wie Gott ihn berufen, nämlich (nach v. 18 u. 21) die Lage maßgebend sein soll, in welcher Gottes Berufung ihn getroffen hat, weil ihm dadurch je nachdem ein Christensklavenleben oder nicht, ein Christenleben im ledigen oder im verheirateten Stande zugeteilt ist. Der Hinweis auf die Berufung dient hier also tatsächlich zur Mahnung, an den äußeren Lebensverhältnissen nicht zu rütteln. In v. 15 war aber aus einem der Berufung anhaftenden Umstand vielmehr dies als ratsam erwiesen, daß man unter Umständen an äußeren Lebensverhältnissen ruhig rütteln lassen solle. Da kann sich v. 17 nun nicht anschließen, ohne daß dieser Unterschied markiert wäre. Das kann aber durch nichts andres als εἰ μή geschehen sein. Es ist also in v. 17 unentbehrlich. Der negative Gedanke, den es voraussetzt, steckt in der Frage des v. 16. Ob es gelingen wird, den Bruder zu retten, ist nicht zu sagen. Was man aber wirklich sagen kann und muß, ist die

---

[1]) Sollte an die möglichen Veränderungen des göttlichen μερίζειν gedacht sein, so müßte μερίζει stehen; der Aorist kennzeichnet die Zuteilung nicht als eine ev. zeitweise wechselnde.

Regel in 17. Mit einer gegen die sonstigen Fälle (in denen es nach einer Negation als präpositionales Adverbiale das Tatsächliche und wirklich Giltige einführt) noch ungewöhnlich gesteigerten Selbständigkeit stellt es den anders gearteten und anders zu beurteilenden Einzelverhältnissen mit einem „doch“, „sondern“ die allgemeine und regelmäßig giltige Regel entgegen (cf etwa *ἐὰν μή* Gl 2, 16 und den Gebrauch von *πλήν* = indessen Mt 11, 22. 24; 26, 39). Neben das innere Recht der Regel stellt 17b in Anfügung durch *καί*, also als einen daneben noch besonders in Betracht zu ziehenden Umstand, die Tatsache: Und so in dieser Weise gebe ich in allen Gemeinden Anordnungen. *οὕτως* und nicht *ταῦτα* wird es heißen, weil die Versicherung nicht auf die Einzelheiten, sondern auf den durch *εἰ μή* von ihnen abgesonderten Grundsatz geht. Steht dieses *οὕτως* an der Spitze, so ist ferner klar, daß der Gedanke nicht ist: so verfüge ich bei euch und bei allen andern, sondern: so und nicht anders lehre ich überall. Aus dieser Praxis dürften auch die Beispiele stammen, mit denen Pl die aufgestellte Regel veranschaulicht. [**7, 18**] Künstliche Beseitigung der Spuren der Beschneidung (*ἐπισπᾶσθαι*) kam vor, wenn man seine jüdische Abstammung verdecken wollte (Joseph. Ant. XII, 5, 1). Da die Vornahme der Beschneidung andrerseits hier als Adiaphoron behandelt ist, das nicht aus prinzipiellen Gründen und ausnahmslos verboten, sondern aus seelsorgerlichen Motiven als eine unnötige Veränderung des äußeren Lebensstandes widerraten wird, so hat sie Pl hier nicht in dem Sinn im Auge, in welchem sie eine christuswidrige judaistische Verirrung darstellt. Man muß vielmehr an solche Fälle denken, wo man nicht aus soteriologischem Grundsatz, sondern aus praktischen Rücksichten, etwa um des geschäftlichen oder verwandtschaftlichen Verkehrs mit Juden willen erwog, ob man nicht sich solle beschneiden lassen. In beiden Lagen war es Abhängigkeit von Menschen und Rücksicht auf Menschen, die dazu reizte, den Christenstand den verwickelten irdischen Verhältnissen anzuformen, und ihn so beunruhigte, anstatt daß man sich daran genügen ließ, den Stand, den Gott für zulänglich und gut durch die Berufung anerkannt und eben durch diese mit dem neuen Gute des Christenlebens verbunden hatte, in Einfalt zu bewahren. In diesem Sinne also schreibt Pl: In beschnittenem Zustand wurde einer berufen — er soll sich nicht eine Vorhaut vorziehen. In Vorhaut ist einer berufen worden — er soll sich nicht beschneiden. Die der Regel innewohnende Voraussetzung spricht — in einer an 3, 7 erinnernden sprachlichen Form, in welcher aus dem negativen Prädikate *οὐδέν* das zu *τήρησις* zu ergänzende etwas und alles sich von selber ergibt — v. **19** aus: Die Beschneidung ist nichts und die Vorhaut ist nichts, sondern Be-

wahrung von Gottes Geboten. Nichts sind jene beiden Zustände, indem sie für das Gottesverhältnis nichts austragen und darum von dem, welcher dieses als den sein Urteil und Verhalten regelnden Gesichtspunkt handhabt, weder zu erstreben noch als Last zu empfinden sind. Durch den positiven Gegensatz dazu in 19 b ist mit enthalten, daß die Beschneidung nicht unter die ἐντολαί θεοῦ zu zählen ist, deren Beobachtung für das Gottesverhältnis wirklichen Wert hat; jede nomistisch judaisierende Tendenz liegt also hier so fern wie Gl 5, 6 u. 6, 15. [1]) Das artikellose ἐντολῶν (cf dagegen Rm 7, 8—13; Eph 2, 15) läßt aber überhaupt nicht zu, dabei an einen bestimmten gegebenen Komplex göttlicher Ordnungen zu denken, sondern benennt nur die Qualität oder die Spezies dessen, dem solche Bedeutung zukommt, wie sie durch das betonte θεοῦ (cf im Gegensatz Tt 1, 14) bestimmt wird. Wo solche Gottesordnungen dann wirklich vorliegen, darüber ist nichts gesagt; man mag an den Inhalt des Evangeliums an ethischen Forderungen (cf 11, 2 u. 1 Th 4, 1 ff.), man mag aber auch an alles denken, was dem Menschen z. B. vermöge der besonderen Umstände seiner Berufung als göttliche Weisung zukommt; man mag endlich darauf verweisen, daß der Glaube selbst eine ἐντολή ist, deren Vollzug seitens des Menschen nicht bloß als Hören auf eine Freudenbotschaft, sondern als Gehorchen bezeichnet werden kann (cf Rm 1, 5; auch 1 Tm 6, 14). Wo also Beschneidung oder Vorhaut aus Rücksicht auf Menschen angenommen oder abgetan werden wollen, da wird dieses Grundgesetz verkannt, daß des Heilsstandes Friede und Freiheit eben darin liegt, daß der Wille Gottes das einzig Maßgebende ist. [**7, 20**] Nachdem v. 20 die Grundregel, die damit auf ihr innerstes Motiv zurückgeführt war, wiederholt hat: Jeder soll in der Berufung, durch die er berufen ward, in dieser verbleiben [2]) — wird sie an einem zweiten Beispiele ausgeführt.

[1]) Ambros. als Beispiel unpaulinischer Verdrehung des Worts: Fides propitium facit deum, si bonis operibus approbetur. Tatsächlich ist in dem Worte aber nur die Eigenart eines allein in Gott gebundenen Lebens auf ihren allgemeinsten und schlichtesten, gänzlich undogmatischen Ausdruck gebracht. Kritische Verdächtigung des Satzes (Baljon etc.) ist darum gänzlich überflüssig.

[2]) Die Bedeutung „Berufsstellung", die nicht nur für Pl, sondern auch sonst ganz beispiellos wäre, ist für κλῆσις schon dadurch ausgeschlossen, weil in 20 selbst und ringsum das Stammwort καλεῖν überall in der geläufigen soteriologischen Bedeutung verwendet ist (v. 15, 17, 18, 21, 22, 24 cf Rm 11, 29; Eph 1, 18; 4, 14; 2 Th 1, 11). Wie aber in 1, 26 an der Berufung zum Heile dies als besonders zu beachtende Eigentümlichkeit hervorgehoben war, daß sie Ungelehrte etc. betroffen hat, so wird sie hier als individuell verschieden gekennzeichnet, je nach dem Lebensstand des Berufenen. Die allen gleiche Berufung war in dem einen Falle die eines Sklaven, im andern die eines Beschnittenen etc. Die Mahnung, in dieser

[**7, 21**] Umstritten ist, ob 21 b mahne, man solle die Gelegenheit frei zu werden, benützen oder man solle sie verschmähen? Zunächst ist zu beachten, daß Pl hier — anders als vorher — nur die vom Sklavenstand aus möglichen Gedanken und Wünsche ins Auge faßt, nicht auch etwaige vom Standpunkt des Freien aus sich ergebende. Dem Parallelismus mit dem ersten Beispiel gemäß hätte man also hier nicht zwei einander entgegengesetzte Anweisungen zu erwarten, sondern die eine für den Sklaven wichtige, nicht nach der Freiheit zu trachten oder richtiger — um die Korrespondenz mit *μὴ ἐπισπάσθω* etc. ganz vollkommen zu machen — nicht in die Freiheit überzutreten. An Stelle dieser einfachen Anweisung schreibt nun Pl: *μή σοι μελέτω ἀλλ᾽ εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι μᾶλλον χρῆσαι.* Findet hier mit *ἀλλά* eine Wendung zu einer neuen und zwar der in *δοῦλος ἐκλήθης* enthaltenen entgegengesetzten Voraussetzung statt? Da Pl bisher die jeweiligen Voraussetzungen nicht in kondizionale Form gekleidet, sondern in (fragenden oder aussagenden) Hauptsätzen ausgesprochen hat, so ist jene Annahme nicht wahrscheinlich. *ἀλλά* ferner in unmittelbarem Anschluß an den verneinten Imperativ wird dem (durch keine Interpunktion geleiteten) Leser immer zunächst als ein korrigierendes oder steigerndes „sondern" sich darstellen (cf für diese überaus häufige Ausdrucksweise z. B. 2, 5 : 5, 8 : 6, 13 : 7, 4; 9, 21 : 10, 24. 33 : 12, 25 : 14, 20 : II. 1, 9 : 4, 2. 18 : 5, 15 : Rm 6, 13: 7, 7. 13 : 8, 4 : 11. 11. 20 : 12, 2 f. : 12, 21 : 14, 13 ; 15, 21). Sprachliche Momente, die diese durch all das nahegelegte Verbindung von *χρῆσαι* mit *μελέτω* im Sinne einer Steigerung verböten, sind nicht vorhanden. Denn *μᾶλλον* kann zwar ein direktes Gegenteil zu einem Begriffe unterstreichen (cf 5, 2; 6, 7); es kann aber ebensogut einen Begriff in sich selber steigern oder ausdrücken, daß er auf einen vorliegenden Fall mehr noch als auf einen andern anzuwenden ist. *καί* endlich vor *δύνασαι* hebt zweifellos dieses stark hervor als den neuen, die Lage bezeichnenden Umstand. Konzessive Fassung des hypothetischen Satzes zwar ist deshalb nicht notwendig (4, 7; 7, 11); sie ist aber auch nicht ausgeschlossen; denn vorausgesetzt nur, daß der durch *καί* betonte Hauptbegriff des Vordersatzes selber schon in einem konzessiv-gegensätzlichen Verhältnis zum Hauptsatz steht, dann überträgt sich dasselbe auch auf den ganzen Vordersatz, so daß ein wesentlicher Unterschied zwischen solchem *εἰ καί* und dem (übrigens dem NT fremden) konzessiven *καὶ εἰ* nicht mehr besteht Phl 3, 17; Kl 2, 5. Demnach empfiehlt sich die Übersetzung: Als Sklave wurdest du berufen. Laß dich's nicht kümmern, sondern, wenn

---

zu verharren, bedeutet also, daß man jenen Lebensstand nicht willkürlich ändern soll. *ἐν* bei *κλήσει* hat örtliche Bedeutung; eben deshalb ist es nicht zu *ᾗ* zu attrahieren. Zu diesem Dativ cf vielmehr 2 Tm 1, 4.

du sogar vermagst frei zu werden, so mache noch mehr Gebrauch (von jenem). *μέλει μοί* drückt sowohl die einer Sache zugewendete Fürsorge als die durch ihr Dasein hervorgerufene Bekümmernis aus (cf einerseits I, 9, 9; AG 18, 17; Mt 22, 16 etc. andrerseits z. B. Ilias 24, 152 (vom Tode)). Da hier unter keinen Umständen die Ergänzung anderswo als aus dem vorausgehenden Satz erholt werden kann, so ist als sinngemäßes Subjekt zu *μελέτω* zu betrachten: *δοῦλον εἶναι* und demgemäß die zweite der eben angeführten Bedeutungen allein anwendbar (*μέλει* mit infinitivischem Subjekt Thukyd. 1, 141). Durch *μᾶλλον* vor *χρῆσαι* wird dann diejenige vergleichende Rückbeziehung auf *μὴ μελέτω* hergestellt, die es ermöglicht, jenes *δοῦλον εἶναι* dem Sinne nach auch zu *χρῆσαι* zu ergänzen. Unleugbar ist solche Verwendung von *χρῆσθαι* nach der sprachlichen wie nach der begrifflichen Seite hin nicht eben gewöhnlich, jedoch nicht ganz ohne Analogie.[1]) Aber dieser einzige Grund, der der vorgetragenen Auslegung ernsthafte Schwierigkeit machen kann, wird durch das oben Dargelegte und auch dadurch aufgewogen, daß nur dieses Verständnis in den Zusammenhang paßt. Denn dieser ist eben durch die in v. 17 aufgestellte und dort durch *εἰ μή* gegen das Vorausgehende deutlich abgegrenzte Regel bestimmt. Daß aber sie in ihrer durch die beiden Relativsätze näher bestimmten Einheitlichkeit auch den Abschnitt von 21 an beherrscht, zeigt ihre zusammenfassende Wiederholung in v. 24. Wie könnte Pl einen Abschnitt, in welchem er nachdrücklich (*μᾶλλον!*) ermahnt hätte, eine im Verlaufe des Christenlebens sich einstellende Möglichkeit frei zu werden ja nicht ungenützt zu lassen, mit solcher Rückerinnerung schließen! Gelegenheit, frei zu werden, konnte damals mancherlei sich einstellen. Bei Todesfällen oder bei Gelegenheit außerordentlicher Ehrung durch den Staat erfolgten oft zahlreiche Freilassungen; in andern Fällen war die Freiheit ein Lohn für gute Dienste, die man geleistet hatte; es konnte aber auch geschehen, daß ein Sklave sich soviel Vermögen erwarb, um sich die Freiheit zu erkaufen. Kümmernis über den Sklavenstand konnte sich einstellen, wenn etwa dadurch die Anteilnahme am gemeindlichen Leben erschwert war, was ganz von dem jeweiligen Herrn abhing, oder wenn man in der Gemeinde selber sich darob schmerzlicher Mißachtung ausgesetzt sah (cf als Analogie 11, 22) oder aber aus dem irrigen Gedanken heraus, als ob Sklavendienst gegen Christenwürde sei. Wenn Pl nun hier nicht bloß ruhige Ergebung in den Sklavendienst, solange er unabwendbar ist, anrät,

---

[1]) Cf wie *χράομαι* namentlich in gewissen Redensarten mit neutralem Akkusativ im Sinne von „tun, vornehmen“ gebraucht wird. Z. B. *οὐκ ἔχω, ὅτι χρήσομαι* Plat. Prot. 321 C; *χρῆσθαι, ὅτι ἂν βούλησθε* Thuc. 2, 4. Ebenso absolut LXX Hiob 34, 20; Dan 7, 7.

sondern sogar, was zweifellos etwas Überraschendes hat, Gelegenheit zur Freiheit unbeachtet zu lassen empfiehlt, so konnten ihn dazu Erfahrungen und Erwägungen von mancherlei Art veranlassen. Der Übergang in die Freiheit bedeutete unter Umständen für den Sklaven den Eintritt aus einem sehr leidlichen Abhängigkeitsverhältnis in ein zwar freies, aber auch von Sorgen und also Versuchungen bewegtes Leben. Er konnte den Christen insonderheit reizen, der Ausgestaltung des irdischen Lebens mehr Sorge zuzuwenden, als sich mit gedeihlicher Entwicklung seines inneren Menschen vertrug. Galt solche Erwägung für alle Gemeinden, so mochte es bei dem vermutlich nicht unbeträchtlichen Prozentsatz von Sklaven in der kor. Gemeinde und bei dem besonderen, zu hoffärtigem Tun und weltlichem Wesen geneigten beweglichen Sinn der kor. Christen doppelt notwendig sein, sie hervorzuheben. Aus dem allen erklärt sich die ganz nüchterne, ganz dem Innerlichen zugewandte, gegen alles Äußere gleichgiltige Anweisung des Pl. Er wagte sie aber zu geben, weil ihm gewiß war, daß ein wirklicher Lebensverlust durch den Sklavendienst nicht gegeben, daß im Christentum alle Dinge besonders und anders als sonst gestaltet seien: [7, 22] Denn der im Herrn berufene Sklave ist ein Freigelassener des Herrn: geradeso aber ist auch der Freie, wenn er berufen ward, ein Sklave Christi. Den christlichen Sklaven kann also über das zur Kümmernis Reizende seiner Lage die Gewißheit emporheben, daß er durch Christus eine Freiheit höchster Art empfangen hat, eine Freiheit von Schuld, Verderben und der Obmacht des Bösen, die in einem künftigen herrlichen Erbe ihm ungehemmten Lebensbesitz und Lebensbetätigung gewähren wird (Rm 6, 18. 22; 8, 2. 21; Gl 5, 13 cf auch Jk 2, 5). Umgekehrt ist der Stand des Freien für einen Christen doch keine wirkliche Unabhängigkeit; denn er ist Christo zu Dienst verpflichtet (Rm 6, 18). Ein Gegensatz ist in beiden Aussagen nicht enthalten: denn eben die Knechtschaft Christi ist wahre Freiheit. [7, 23] Daß man nun seine Verhältnisse in dieser Weise von Christus aus ansehe, das darf um so mehr beherzigt werden, je gewisser die asyndetisch angefügte große und ernste Wahrheit ist: Teuer wurdet ihr erkauft (cf zu 6, 20). Wem das aber lebendig gegenwärtig ist, der wird nicht geneigt sein, in der Regelung seines Lebens auf Menschen und das, was sie nach ihren kurzsichtigen Überzeugungen für gut halten, zu horchen und so sich in ungeistliche Abhängigkeit zu begeben. In diesem Sinne mahnt also Pl: Werdet nicht Menschenknechte. Ganz ihm gemäß auch greift er alles nochmal beleuchtend zu seiner alten Mahnung zurück: [7, 24] Jeder soll, Brüder, worin er berufen ward, darin verharren bei Gott. παρὰ θεῷ wäre pleonastisch, wenn es bloß ausdrücken

sollte, daß die Mahnung von dem Gottesverhältnis gemeint sei; denn das ist schon durch *ἐκλήθη* deutlich genug gesagt. Folglich drückt es den tieferen Gedanken aus, daß das Verharren in dem bei der Berufung vorhandenen Lebensstand seinem innersten Wesen nach als ein Verharren bei Gott, in seiner Liebe und Gemeinschaft geübt werden soll. Der Gegensatz zu *μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων* wird durch dieses betonte schließende *παρὰ θεῷ* vollendet.

[**7, 25**] Die Einzelfrage, zu welcher Pl ersichtlich auf Grund einer diesbezüglichen Bemerkung im Gemeindebrief (cf v. 25 mit v. 1) übergeht, betrifft die Jungfrauen. Da schon die Weisungen von v. 12 an ausdrücklich nicht mehr, wie die in 10 u. 11 a, auf ein *παράγγελμα* des Herrn, welchem *ἐπιταγή* synonym ist, zurückgeführt waren, so wird die ausdrückliche Feststellung in 25 a „Einen Auftrag des Herrn habe ich nicht" dadurch veranlaßt sein, daß die Gemeinde angefragt hatte, was der Herr in bezug auf die Jungfrauen befehle. Wahrscheinlich war das sogar in etwas hochfahrendem Ton geschehen. Denn nur aus einem absichtlichen Gegensatz zu solchem wird sich begreifen lassen, daß Pl mit leiser Ironie in 25 b sich so nachdrücklich und unter Absehen von aller dem berufenen Apostel Christi zustehenden Autorität die bloße Stellung eines durchaus privaten Beurteilers beimißt (II. 8, 10; I. 1, 10: ganz anders *διατάσσομαι* in v. 17), der weiter nichts für sich hat, als daß er durch eine Barmherzigkeitstat des Herrn dazu gekommen ist, gläubig zu sein (cf v. 40).[1] Vermutlich ist dann die Frage der Kor dadurch hervorgerufen worden, daß Pl schon vordem (in dem früheren Briefe? oder sonstwie?) sich für einen ähnlichen Grundsatz ausgesprochen hatte, wie er jetzt erhärtet werden soll (cf zu 7, 1). [**7, 26**] Die umständliche Ausdrucksweise in v. 26 (zu *νομίζω* cf 7, 36; 1 Tm 6, 5; Mt 5, 17; Lc 3, 23) hat wenigstens dies Gute, daß sie *καλόν* durch die Wiederholung besonders stark betont zeigt (cf zu 7, 1): nicht ein Übel, sondern etwas Gutes ist die Ehelosigkeit. Im übrigen dürfte sie nicht auf ein gekünsteltes Satzgefüge,[2] sondern auf ein Anakoluth zurückzuführen sein (Schmiedel): den durch *τοῦτο* als Objekt zu *νομίζω* vorbereiteten Akkusativ mit Inf. nimmt Pl nach der Angabe des Grundes, aus dem er erwächst, in Form eines deklarativen Nebensatzes mit *ὅτι*

---

[1] Indem die Vulgata *γνώμη* mit consilium übersetzte, entsprach sie der schon seit Origenes und Cyprian sich durchsetzenden Neigung, zwischen praecepta Dei und consilia evangelica zu unterscheiden.

[2] Hofmann löst *διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην ὅτι καλόν* (was = *ὅτι καλὸν δ. τ. ε. α.*) als einen Kausalsatz von dem übrigen ab. Holsten: *τοῦτο* (nämlich *ὅτι καλὸν ἀνθρ. τὸ οὕ. εἶναι*) *καλὸν ὑπάρχ. διὰ τ. ε. ἀ.* Meyer-Heinr.: dies sei heilsam (den Jungfrauen) um der einstehenden Not willen, was einem Manne heilsam ist, nämlich so sich zu erhalten.

wieder auf. Das gewichtige ὑπάρχειν unterstreicht die Tatsächlichkeit des καλόν ganz besonders (12, 22; Jk 2, 15; 2 Pt 3, 11; II, 8, 17; 12, 16; Gl 1, 14; 2, 14). Die ἐνεστῶτα hat Pl überall im deutlichen Gegensatz zu den μέλλοντα als etwas, was bereits gegenwärtig ist, verstanden (cf 3, 22; Rm 8, 38; Gl 1, 4; auch 2 Th 2, 2) und damit dem Partizipium die ihm als absolutem Perfekt von Natur und im sonstigen Sprachgebrauch eignende Bedeutung bewahrt. Eine Notlage, die man sich nicht durch Neuaufnahme von natürlichen Lebensbeziehungen erschweren soll, ist aber für die Christen deshalb gegeben, weil, wie Pl selbst zu erleben bekam und selbst so benannte (II, 6, 4; 12, 10; 1 Th 3, 7), das Bekenntnis zu Christus jeden Augenblick Feindschaft und Anfechtung hervorrufen konnte.[1] οὕτως ist inhaltlich durch das an der Spitze stehende παρθένον bestimmt. Seinen schon zweimal ausgesprochenen (7, 1 u. 8) Erfahrungssatz hält Pl also auch für den neuen Spezialfall aufrecht, fügt aber hier das vordem nicht ausgesprochene Motiv hinzu: Was ich also urteile, ist dies: es sei ein gut Ding wegen der gegenwärtigen Notlage — ja gut für einen Menschen, so zu sein. Nicht an die Jungfrauen richtet er dies Wort, sondern in bezug auf sie (cf dagegen 7, 8. 10. 12) spricht er es vor der Gemeinde aus. Seinen allgemeinen Satz ferner hat er auch hier in eine Form gekleidet, die ihn in erster Linie auf den Mann anzuwenden gestattet. [7, 27] Beidem entspricht, daß er die praktischen Regeln und Urteile, die sich aus jenem Grundsatz ergeben, an den Mann, d. h. aber dann in diesem Zusammenhang an den Verlobten adressiert; der Fortschritt von 27 zu 28 (cf das καὶ vor γαμήσῃς) bestätigt diese Fassung. Wenn diese Regeln zunächst verneinen, daß für schon bestehende bindende Beziehungen zu einem Weibe (γυναικί hier als allgemeinste Bezeichnung der Gattung, darum nicht im Gegensatz zu παρθένος cf 7 u. 11, 8 ff.) etwa Lösung gesucht werden soll, so wird man darin einen neuen Beweis dafür zu finden haben, daß Pl auch hier neben seinem eigensten Erfahrungssatz auch den Grundsatz in seiner Weise sich auswirken läßt, der ihn schon des öfteren vor willkürlicher Veränderung bestehender Dinge in scheinbarer Christlichkeitspflicht hatte warnen lassen (7, 17. 20. 24). Der Ton liegt aber auf 27 b. [7, 28] Die Urteile in 28 endlich bestätigen, daß καλόν auch hier nicht im Sinne des ethisch Guten verstanden werden darf. Demnach schreibt er: Du bist an ein Weib gebunden (wie in 7, 18 ff. entweder Fragesatz oder ein die Stelle eines hypothetischen Vordersatzes vertretender Aus-

[1] Der Gedanke daran, daß die nahe Parusie dem Christen besondere Verwicklungen bereiten werde (Meyer-Heinr.), ist gerade durch ἐνεστώς ausgeschlossen.

sagesatz) — so suche nicht nach Lösung; du bist (noch) los von einem Weibe — so suche nicht nach einem Weib. Falls du aber sogar geheiratet hast (cf zu 7, 11), ist es nicht Sünde; und falls die Jungfrau geheiratet hat, ist es nicht Sünde; Bedrängnis aber werden solche für ihr Fleisch haben, ich aber übe Schonung gegen euch. (*φείδεσθαι* hier nicht von schonendem Tun wie in II, 1, 23; 13, 2, sondern von dem auf Schonung abzielenden gutgemeinten Rat.)

[**7, 29—31**] Mit einem „das aber sage ich“ geht Pl zu einer Wahrheit fort, die er dem vorher Ausgeführten als eine bei allem, was man etwa über jenes denken und sagen mag, giltige gegenüberstellt (cf 15, 50 auch Gl 3, 17): *τοῦτο* geht also auf das Folgende und steht eben deshalb, weil es dieses als ein Neues einführt, betont voran. In welchem Sinne die Zeit (*καιρός* benennt die Zeit nicht bloß unter dem Gesichtspunkt ihrer Ausdehnung, sondern als eine mit entsprechendem Handeln zu erfüllende) knapp [1]) heißt, ist durch den Schluß von v. 31 bestimmt, nämlich in bezug auf den schon im Anzug befindlichen Untergang der Welt. *σχῆμα* benennt von Personen die Haltung (äußeres und inneres zusammenschließend Phl 2, 8), von Dingen die Gestalt (euphemistisch LXX Jes 3, 17 als *ἅπαξ λεγόμενον* im AT). Mit *τοῦ κόσμου* verbunden bezeichnet es aber nicht das Äußere der Welt im Gegensatz zu einem etwa unvergänglichen Inneren, da ja *ὁ κόσμος οὗτος* wie sonst (cf auch S. 90 ff.) so auch hier in Rückbeziehung auf die in 29 f. benannten Lebensverhältnisse von dem Inbegriff nicht der körperlichen, sondern der geistigen Welt der Gegenwart, ihren Ordnungen, Gütern, Schmerzen und Freuden, ihrer Weisheit und ihrer Torheit, auch ihrem Todesgesetz und der sie beherrschenden Satansmacht verstanden werden muß. Dann wird aber *σχῆμα* hier mit dem prägnanten Sinn sich berühren, in welchem es auch sonst zum Ausdruck dessen verwendet wurde, was nur verschwindende Erscheinung, nichts Reales und Wesenstüchtiges ist. [2]) (Zur Sache cf, daß Pl nirgends vom Untergang der körperlichen Welt geredet, wohl aber den Untergang alles geistigen Weltbestandes in der Krisis des Endgerichts verkündigt hat (15, 25 f. 52 f., aber auch Rm 8, 20—22).) Durch *παράγει*

---

[1]) Nur diese Bedeutung (nicht aber: drangvoll) entspricht dem sonstigen, ganz bestimmten Gebrauch des Worts von räumlicher Verengerung oder im übertragenen Sinne von Beschränkung z. B. der Diät (Isokr. 280 D); auch von psychischen Zuständen wird es bildlich angewendet, aber auch hier nicht im Sinne von Bedrängnis, sondern von demütiger Niedergeschlagenheit.

[2]) So von den Greisen Eurip. fr. Aeol. 18, 3 D. In entgegengesetzter Prägnanz von herrlicher Erscheinung Eurip. Hek. 619; Andr. 1.

(1 Jo 2, 8. 17) wird dieses Ende als ein schon jetzt in Verwirklichung begriffenes bezeichnet, da ja in Christus dem Sieger das Reich Gottes und der künftige Äon, welche dann an die Stelle des gegenwärtigen Standes der Dinge treten, schon da und wirksam sind. Nach dem wahrscheinlich richtigen Texte in 29 [1]) schließt sich *λοιπόν* mit dem Artikel, aber ohne nachfolgendes *ἐστίν* an *συνεσταλμένος ἐστίν* an. Da durch 29 a ohnehin schon die Vorstellung einer bereits vorgerückten Zeit erweckt, da die Beziehung darauf durch den Artikel vor *λοιπόν* besonders nahegelegt und die Auffassung, als sei *τὸ λοιπὸν* ein abgekürzter, das folgende *ἵνα* regierender Hauptsatz, sprachlich überaus hart und sachlich unangemessen ist (nicht was noch „übrig bleibt“, geschweige denn das eine was übrig bleibt, sondern was folgt aus dem Stand der Dinge, wird ja in 29 b f. ausgeführt), so muß *τὸ λοιπόν* in zeitlichem Sinn verstanden (Mr 14, 41; Hb 10, 13), dann aber auch als antizipiertes Adverbiale mit dem Finalsatz verbunden werden (Gl 2, 10). Letzterer bezieht sich aber nicht auf *τοῦτο δέ φημι* zurück, da *ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν* zusammen mit dem Finalsatz die Wahrheit bildet, welche auszusprechen dem Pl dem Zusammenhang nach wichtig sein muß; dann spricht *ἵνα* in erweitert finalem Sinn (cf zu 5, 2 S. 212) die in der gegenwärtigen Lage der Dinge enthaltene, letztlich nicht auf Menschen, sondern auf Gott zurückzuführende Anforderung aus. Die Anrede am Anfang von 29 aber prägt dem Ganzen den Stempel herzlicher und ihres Erfolges gewisser Zusprache auf: Das aber sage ich, Brüder, die Zeit ist knapp, auf daß die noch übrige Frist hindurch auch die, die Weiber haben, sich halten, als hätten sie keine, und die Weinenden, wie Nichtweinende, und die Fröhlichen wie Nichtfröhliche, und die Kaufenden wie Nichtbesitzende, und die die Welt Gebrauchenden als Leute, die sie nicht wirklich gebrauchen. Denn die Erscheinung dieser Welt ist im Vergehen begriffen. [2]) Die innere

---

[1]) *ὅτι* vor *ὁ καιρός* (abendländ. und syr. Überlieferung, auch Marcion) konnte doch leichter eingesetzt werden als verschwinden. Nach *συνεσταλμένος ἐστίν* lesen ℵ A B* syr^p *τὸ λοιπόν*, D* bloßes *λοιπόν* ohne *ἐστιν*; *λοιπόν ἐστιν* G d g (reliquum est, womit die Auffassung von Tert., Cypr., Augustin, Hieron. übereinkommt). *τὸ λοιπὸν ἐστιν* D^c K L. *τὸ λοιπόν* ist als gemeinsame Mutter aller dieser Abweichungen anzusehen.

[2]) *καί* vor *οἱ ἔχοντες* stellt die Verheirateten in vergleichenden Gegensatz zu den Ledigen. *χρῆσθαι* c. Acc. ist nichts ganz Ungewöhnliches (cf zu 7, 21 S. 288 u. 2 Makk 4, 19 und den passivischen Gebrauch von *χρ.* LXX Jer 13, 7. 10); *καταχρῆσθαι* ist in LXX sogar regelmäßig mit dem Akk. konstruiert (3 Makk 4, 5; 5, 22; Ep. Jer. 28, hier allerdings in zeugmatischer Konstruktion) was auch sonst nicht selten. *καταχρῆσθαι* hat die Bedeutung mißbrauchen keineswegs überall, sondern ebensogut die des Verbrauchens (Isokr. 55 D; Diog. Lae. 5, 69) ja dient zu bloßer Verstärkung von *χρῆσθαι*

Unabhängigkeit von der vergänglichen Welt bei aller äußeren Berührung mit ihr ist also die dem Christen durch die Zeit gebotene Regel. **[7, 32]** Was er unter solchen Umständen für einen Wunsch hat, stellt Pl mit *θέλω δέ* (cf v. 7) jener ernsten Aufgabe an die Seite: *Ich möchte aber, daß ihr sorgenlos seid.* *μέριμνα* eignet demjenigen, der sich von einer Aufgabe der Fürsorge innerlich hat ergreifen lassen, bei Pl unter Umständen im guten Sinne lauterer Hingabe an die Sache (Phl 2, 20), unter Umständen aber auch mit dem Nebensinn, daß das Herz dabei in ungöttlicher Unruhe ist (Phl 4, 6); entspringt dieser Unterschied vornehmlich aus dem Objekt, mit dem es die *μέριμνα* zu tun hat, so ändert sich mit dem Objekt doch zugleich ihr eigener Charakter. In jenem Wunsche meint Pl (gemäß dem Zusammenhang mit v. 31) den Zustand der Seele, daß sie in möglichster Unverworrenheit mit den Angelegenheiten der Welt sich behauptet. Es ist darum kein Widerspruch zu diesem *ἀμερίμνους*, wenn er in der asyndetisch eingeführten näheren Begründung desselben auch von einem im Christenleben notwendigen, aber auf ein solches Objekt bezüglichen *μεριμνᾶν* redet, daß des Christen Friede, Freiheit und Freude dadurch nicht gestört, sondern darin betätigt wird (zum Akkus. cf Phl 2, 4): *Der Ehelose ist in Sorgen hinsichtlich der Angelegenheiten des Herrn, wie er dem Herrn gefalle.* Die Angelegenheiten des Herrn sind, nach v. 29 ff., alle die Dinge, welche dem den Weltbestand überdauernden Reiche Christi zugehören, sei es die eigene sittliche Vollendung, sei es sein der Welt zugewandter Heilsrat. In welchem Sinne vielmehr wirklich das *ἀμερίμνους* zu verstehen ist, gibt die Fortsetzung in v. 33 zu erkennen.[1]) **[7, 33]** Die Dinge der Welt sind alle jene

---

(cf z. B. Plato Ep. VIII 353 E; *οὐκ ὀρθῶς καταχέχρηται δωρεᾷ;* ebenso regelmäßig in LXX cf die vorher angeführten Stellen, vor allem aber 9, 18 in unserem Briefe). Die Analogie der übrigen Oxymora zeigt, daß es hier im letzteren Sinne gebraucht ist. [Zum Text sei bemerkt, daß nach dem Scholion z. d. St. in dem von v. d. Goltz untersuchten Kodex des Lawraklosters 184 B 64 (cf T U XVII, 4 S. 63) Origenes im 4. Buch der Strom. die Stelle so citiert hat: *οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς χρώμενοι τὸν κόσμον τοῦτον,* seine Exegese dazu aber Bekanntschaft mit einem Wortlaut verrät, der *καταχρώμενος* (*παραχρώμενος*?) und darum wohl auch die Negation (*οὐ*) enthielt. Die Ellipse der Negation ist aber sonst nirgends vorhanden und widerspricht dem sonstigen Bau des Satzes.]

[1]) Die beiden gegenüberliegenden Endpunkte der Textüberlieferung für v. 33 f. werden durch zwei Formen gekennzeichnet, die sich durch Einfügung oder Weglassung der hier in Klammern stehenden Worte unterscheiden: *πως αρεσῃ τῃ γυναικι* [*και*] *μεμερισται* [*και*] *ἡ γυνη* [*η αγαμος*] *και ἡ παρθενος* [*ἡ αγαμος*] *μεριμνᾳ τα του κυριου ινα.* Danach unterscheidet sich eine Gruppe I, die vor *μεμέρισται* ein *και* hat (ℵ A B $D^{gr*}$ P min. f vulg $syr^{sch}$ (?) u. $^{p}$ Meth Eus Bas Aug) und eine Gruppe II, der dieses *καί* fehlt ($D^{c}$ G K L $syr^{sch}$ (?) d g Chrys Theodoret Tertull Ambr Ambrsst. In bezug auf

Güter und Ordnungen, die durch die bevorstehende große Veränderung aller Dinge abgetan werden, wie deren in v. 29 f. etliche beispielsweise aufgezählt waren. Weil die Ehe ebenfalls zu diesen

---

die Fortsetzung entwickeln sich aber aus beiden Gruppen wieder verschiedene, von I zu II sich durchkreuzende Formen, nämlich in I

1. καὶ ἡ γυνή ℵ A B P syr^p vulg Meth Eus Bas
   bloßes ἡ γυνή D* f fu demid Aug
2. ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος ℵ A B P Orig (cf v. d. Goltz, T U XVII, 4, 64) Bas Aug
   ohne ἡ ἄγαμος D* f vg syr^sch u. p Meth Eus Bas
3. καὶ ἡ παρθένος ἡ ἄγαμος ℵ A D f* fu syr^p u. sch Orig. Meth Bas Aug
   καὶ ἡ παρθένος ohne ἡ ἄγαμος B P f vulg, ferner in weniger genauen Handschriften zur Zeit des Orig. (von der Goltz l. c.).

und in II

1. καὶ ἡ γυνή D^c F G K L d g Tert Cypr Chrys Thdt
   bloßes ἡ γυνή E Tert Ambr Ambrsst (syr^sch)
2. ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος F^b vulg Hier
   ἡ γυνή ohne ἡ ἄγαμος d Tert Cypr Ambr
3. καὶ ἡ παρθένος ἡ ἄγαμος E F G K L d g Tert Amb Ambrsst Thdrt
   καὶ ἡ παρθένος ohne ἡ ἄγαμος Chrys.

Da ein Asyndeton bei μεμέρισται inmitten des durchaus antithetischen Parallelismus unerträglich ist, so ist anzunehmen, daß das καί vor μεμέρισται authentisch ist, wie es denn auch in a l l e n Bahnen der Überlieferung vertreten ist. Weiterhin ist die entscheidende Frage, wie oft und an welcher Stelle ἡ ἄγαμος zu lesen sei. Allein f hat ἄγαμος weder an erster noch an zweiter Stelle. Aber das kann nicht ursprünglich sein; denn dann müßte καὶ ἡ γυνή mit μεμέρισται zu einem mit ὁ γαμήσας μεριμνᾷ etc. zusammengehörigen Satz verbunden werden (= und innerlich geteilt ist auch das (= sein) Weib), was aber eine überflüssige Vorwegnahme von 34 b wäre. An beiden Stellen steht ἄγαμος in ℵ A (F) P Orig. Aug. In diesem Falle wären die beiden so attributiv bestimmten Substantive als Subjekt zu μεριμνᾷ, μεμέρισται aber zu dem Satz in 33 mit dem Subjekt ὁ γαμήσας zu ziehen; bei dieser inhaltlich durchaus möglichen Annahme erklärt sich aber die schwankende Stellung von ἄγαμος innerhalb der Überliefung nicht. Diese führt vielmehr auf die Vermutung, daß ἄγαμος ursprünglich nur an einer Stelle gestanden, vielleicht auch über der Zeile (oder am Rande) gestanden und dann bald so, bald so sei in den Text einbezogen worden. Beide von da aus sich bietenden Möglichkeiten (καὶ μεμέρισται καὶ ἡ γυνὴ καὶ ἡ παρθένος ἡ ἄγαμος oder κ. μ. κ. ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος) lassen sich in den Zusammenhang einfügen, die erstere so, daß καὶ μεμέρισται καὶ ἡ γυνὴ καὶ ἡ παρθένος (= und ein Unterschied besteht auch zwischen dem Weib und der Jungfrau) als selbständiger Zwischensatz angesehen werden, worauf mit ἡ ἄγαμος als dem Subjekt zu μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου die zweite Entgegensetzung beginnt, die letztere so, daß καὶ μεμέρισται zum vorausgehenden Satz genommen und also auf das Subjekt ὁ δὲ γαμήσας bezogen wird, während καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος als Subjekt zu dem folgenden μεριμνᾷ die zweite Entgegensetzung eröffnen. Für die erstere Form tritt namentlich die ältere abendländische und die syrische Überlieferung ein, wie denn auch die dort herrschende Auffassung von μεμέρισται (= divisa est uxor et virgo, divisae sunt u. e. v., discrimen est inter u. e. v.) entspricht. Schwierig ist aber dabei der Singular μεμέρισται, der sich nicht mit den zahlreichen Fällen vergleichen läßt, wo zwei durch καὶ verbundene Subjekte mit einem für jedes von ihnen für sich giltigen singularischen Prädikat verbunden sind (cf Blaß S. 82 f.), da ja hier das Prädikat nur von den beiden Subjekten zusammengenommen

Ordnungen gehört, so ist die Sorge dessen, der in der Ehe steht, nicht etwa erst dann, wenn er die Ehe in unchristlicher Weise verzerrt, wohl aber deshalb, weil er naturgemäß und pflichtmäßig sein natürliches Interesse den natürlichen Aufgaben der Ehe zuwendet, auf die Dinge der Welt gerichtet. Der diese Objektsbestimmung auch hier erläuternde Nebensatz vollendet die scharfe Entgegensetzung, indem er hier wie dort deutlich ausspricht, daß die Sätze nicht bloß sagen wollen, womit es der eine und der andre zu tun hat, sondern um was es dem und jenem innerlich zu tun ist. Die Interessen sind entgegengesetzt. So allgemein und ausnahmslos nun das Urteil auch lautet, so darf man doch nicht vergessen, daß Pl gerade in 7, 3 ff. mit einer Frage zu tun gehabt hatte, welche zeigt, daß man — vielleicht auf irrigem Wege, aber doch in Wirklichkeit — auch in der Ehe vom Streben nach dem Wohlgefallen des Herrn sich leiten lassen konnte, und daß er andrerseits in 7, 10 f. es selbst ausgesprochen hatte, daß es auch in der Ehe Gebote des Herrn zu erfüllen gebe, daß er endlich in 7, 2 u. 9 Kenntnis davon verraten hatte, daß Ehelosigkeit mit inneren Zuständen sich verknüpfen kann, die alles andre eher als ein *μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου* sind. Dadurch ist sein jetziges Urteil schon von selber limitiert. Außerdem aber schließt *μεριμνᾶν τὰ τοῦ κόσμου* (*κυρίου*) keineswegs ein, daß daneben überhaupt kein andrer Inhalt des Seelenlebens mehr irgendwie Platz hat, da die *μέριμνα* doch nur eine seelische Funktion ist, neben welcher christliche Hoffnung und christlicher Glaube wohl bestehen können. Die *μέριμνα* ist das, was den Vordergrund des tätigen Seelenlebens erfüllt. Er ist beim Ehelosen, der also in dieser Hinsicht für nichts andres zu sorgen hat, als was ihm durch sein Verhältnis zum Herrn nahe gelegt ist, von den Angelegenheiten des Herrn bewegt; bei dem Verheirateten treten, ohne daß er aufhören muß, Christ zu sein, die Dinge der Welt an diese Stelle. Diesem Gedanken entspricht der Schluß des Satzes: *καὶ μεμέρισται*. In

---

ausgesagt werden kann; auch könnte auf jene Form die Absicht eingewirkt haben, den Parallelismus ebenmäßig zu gestalten. Vor allem aber spricht zu gunsten der andern Form noch ein Umstand. Auf v. 34 folgt in 36—38 eine Anwendung der dort ausgesprochenen Erfahrung auf die Jungfrauen; wie ein Anhängsel schließt sich daran in 39—40 eine ähnliche Anwendung auf das Weib bzw. die Witwe. Schließt man von hier aus zurück und folgt dabei der Vermutung, daß jene Schlußsätze nicht gerade wie eine nachträgliche Ergänzung nur sich dem Pl eingestellt haben, sondern im vorausgehenden vorbereitet sind, dann ist zu erwarten, daß der allgemeine, alles bestimmende Erfahrungssatz nicht bloß von der Jungfrau, sondern auch von der Witwe als der durch die Ehe nicht mehr gebundenen Frau handle. Diese Erwartung bestätigt sich, wenn *ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος* mit *παρθένος* zusammen in v. 34 als Subjekt zu *μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου* betrachtet werden darf. Das singularische *μεριμνᾷ* bei diesem Doppelsubjekt hat nichts Auffallendes an sich.

paronomastischer Anlehnung an das ihm vielleicht etymologisch verwandte μεριμνᾷ (cf Zahn, Mt 293, 203) beschreibt es den inneren Zustand des Christen, der durch die Verwickelung in die Dinge der Welt mit sich selber in Zwiespalt geraten ist (Mr 3, 24 ff.; Mt 12, 25 f.). Mithin ergibt sich der Gedanke: Der Verheiratete aber ist in Sorgen hinsichtlich der Angelegenheiten der Welt, wie er dem Weibe gefalle, und ist zerteilt. [**7, 34**] In v. 34 kann nunmehr unter *ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος* im Unterschied von *παρθένος* nur das der Ehe ledig gewordene Eheweib, also zunächst die Witwe, aber auch die entlassene Frau verstanden werden. Heilig zu sein (II, 11, 2), also im Schmucke eines gottgeweihten Lebens zu stehen ist ihre Sorge. Wenn diese Heiligkeit aber hier hinsichtlich des Gebietes, in bezug auf das sie sich bewähren möchte, noch mit *τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι* näher bestimmt wird (14, 20; Phl 2, 7; 3, 5), so wird das daraus zu verstehen sein, weil das Bestreben des verheirateten Weibes, ihrem Manne zu gefallen, den Leib in seinen Dienst nimmt, das *πνεῦμα* aber dabei ganz außer Spiel bleibt: demgegenüber wird von der Unverheirateten gesagt, daß sowohl auf den Leib wie auf den Geist ihre Sorge sich richte. Nur bei dieser Auffassung erklärt sich, daß *τῷ πνεύματι* an der zweiten, also der betonten Stelle (cf S. 197 f.) steht. Also: Und das von der Ehe freie Weib und die Jungfrau ist in Sorgen für die Angelegenheiten des Herrn, daß sie heilig sei sowohl am Leib als auch an der Seele; die Verheiratete aber ist in Sorgen hinsichtlich der Angelegenheiten der Welt, wie sie dem Manne gefalle. Jetzt läßt sich auch das Verhältnis von 32 ff. zu 29 ff. genauer bestimmen. In 29 ff. war gesagt, was unter allen Umständen Pflicht des Christen ist. Zugleich war darin (durch *καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν*) anerkannt, daß die Ehe die Erfüllung jener Pflicht nicht unter allen Umständen und notwendig ausschließt. Wenn Pl dennoch vorher den Rat zur Ehelosigkeit ausgesprochen hat, so geschah es, weil er den Wunsch hegt, daß die Christen in K durch die unvermeidlichen Erschwerungen, die der Ehestand mit sich bringt, sich für die Aufgabe eines Christo zugewandten Lebens nicht noch besonders belasten sollen. Ganz in diesem Sinne schließt er: [**7, 35**] Das sage ich aber zu eurem eigenen Vorteil (cf 10, 33 und zu *πρός* 6, 5, ferner das *καλόν* in 7, 1. 8. 26), nicht um eine Schlinge euch überzuwerfen,[1] sondern in Absicht auf edle und ungestört beim Herrn verharrende Haltung. (*ἀπερισπάστως* drückt hier

[1] Hier wohl = durch eine zwingende Vorschrift euch nach meinem (cf das betonte *ὑμῶν αὐτῶν* bei *σύμφορον*) Willen zu leiten.

den Gegensatz zum *μεριμνᾶν* und *μεμέρισται* aus gerade, wie Lc 10, 40 f. das *περισπᾶσθαι περὶ πολλά* der Martha den Tadel mit *μεριμνᾷς* hervorruft.)

[**7, 36—38**] Durch v. 28 war v. 27 a, durch 29—35 v. 27 b erläutert bzw. aufrecht erhalten und also diese auf die Stellung zu den Jungfrauen (v. 25) bezügliche Anweisung näher ausgeführt und allgemein begründet. In v. 36 kehrt nun Pl von der allgemeinen Erörterung zu der bestimmten Einzelfrage zurück. Während die Auslegung von jeher die neue an den *τις* gerichtete Anweisung dem Vater einer Jungfrau gegeben sein ließ, hat man neuerdings dem Abschnitt eine ganz andere Beziehung zu geben versucht. van Manen (Theol. Tijdschr. 1874, 604 ff.) verstand unter dem *τις* den Bräutigam. Im Widerspruch dagegen und in Aufnahme einer Vermutung Weizsäckers (A Z 1892 S. 651. 666) dachte Grafe [1]) an geistliche Verlöbnisse in dem Sinne, daß christliche Jungfrauen (Asketinnen) dem Schutz und der Aufsicht eines Mannes sich anvertrauten und demgemäß ein näherer Verkehr sich zwischen ihnen entwickelte, der schließlich zu geschlechtlichen Versuchungen führen konnte. Achelis [2]) steigerte diese Hypothese bis zur Annahme geistlicher Ehen, die nicht nur zu häuslicher Gemeinschaft überhaupt, sondern zu dauernder intimer, nur nicht geschlechtlicher Verbindung einen unverheirateten Mann der Gemeinde mit einer Jungfrau vereinigten, vermutlich sogar auf Grund eines öffentlichen Aktes vor der Gemeinde und des Gelöbnisses der Jungfräulichkeit seitens des Mädchens. Die Beziehung auf den Bräutigam würde einen vollen Widerspruch zu v. 27 bedeuten, da ja alsdann v. 37 den Verzicht des schon Gebundenen auf die Verehelichung empfehlen würde. Aber auch die Hypothese von den geistlichen Verlöbnissen scheitert an dem Ausdruck, dessen sich Pl bedient. Denn: 1. Keine der ntl Stellen, an denen *γαμίζειν* vorkommt (Mt 22, 30; Mr 12, 25; Lc 17, 27; 20, 35), berechtigt, diesem Verbum einen andern Begriff unterzulegen, als ihn der alexandrinische Grammatiker Apollonius um die Mitte des

---

[1]) „Geistliche Verlöbnisse bei Pl" in Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen wiss. Pred.-Verein. N. F. 3. H. 1899 S. 53—69. Seine hauptsächlichen Gründe gegen die herkömmliche Auffassung sind: 1. Weder Vater noch Tochter sind als solche bezeichnet. 2. *ἀσχημονεῖν* kann vom Vater nicht gesagt werden. 3. Der Plural *γαμείτωσαν* ist, wenn vorher vom Vater die Rede war, hart. 4. v. 37 läßt sich wohl nur auf einen ganz unmittelbar Beteiligten beziehen. 5. v. 36 u. 37 widersprechen sich.

[2]) Virgines subintroductae. Ein Beitrag zum 7. Kap. des 1. Kr.Briefs. 1902. A. unterscheidet sich von Grafe in der Einzelexegese vor allem dadurch, daß er *γαμίζειν* in v. 38 in seiner eigentlichen Bedeutung „zur Ehe geben" stehen läßt. Er kommt dann freilich zu dem seltsamen Ergebnis, daß Pl rät, der in Liebe zu „seiner Jungfrau" Entbrannte solle sie einem andern zur Ehe geben.

2. Jahrh. n. Chr. bestimmt hat: *ὥστε γὰρ τὸ μὲν γαμῶ γάμου μεταλαμβάνω, τὸ δὲ γαμίζω γάμον τινὶ μεταδίδωμι* (Ap. de synt. p. 280). Erkennt man dies (mit Achelis) an, so sollte zugleich klar sein, daß Pl den Rat, der in Liebe entbrannte solle „seine Jungfrau" einem andern zur Ehe geben, unmöglich gegeben haben kann: denn er wäre nicht nur zwecklos und widersinnig, sondern widerspräche auch ganz dem Gesichtspunkt, von welchem aus Pl allein in diesem Kap. die Ehe überhaupt anrät (v. 2. 9.). 2. *ἡ παρθένος αὐτοῦ* kann immer noch leichter jemandes Tochter als die jemandem geistlich angelobte geistliche Schwester bedeuten. 3. *ὀφείλω* (v. 37) bezeichnet nicht den naturhaften Zwang des Triebes, der zur Abänderung des Verhältnisses nötige, sondern die Notwendigkeit der persönlichen moralischen Verhaftung (cf 9, 10; 11, 7, 10; II, 12, 14; Rm 13, 8; 15, 1, 27; Eph 5, 28; 2 Th 1, 3; 2, 13): es paßt darum nicht auf ein Geschehen, welches lediglich auf die unbändige Macht des geschlechtlichen Verlangens zurückgeht. 4. Soll *νομίζει* in v. 36 nicht in Widerspruch zu seinem festen sonstigen Gebrauch (cf 7, 26; AG 7, 20; Lc 2, 44; Akt 7, 25 u. ö.; 1 Tm 6, 5) gedeutet werden, dann drückt es ein Urteil oder eine Anschauung in bezug auf einen vorliegenden Sachverhalt aus. Dann paßt der Ausdruck aber in keinem Fall auf die Besorgnis jenes geistlichen Verlobten, seinem Drange keine Zügel mehr anlegen zu können, sondern unziemlich handeln zu müssen. Nicht minder ist in sachlicher Hinsicht zu beachten, daß die Anweisung des Pl auf ein Verhältnis bezug nimmt, in welchem durchaus der Wille des *τις* allein entscheidend, die *παρθένος* dagegen von diesem völlig abhängig ist: das trifft aber nur bei Abhängigkeit von väterlicher Autorität zu. Alle diese Bedenken klären sich von selbst auf und fallen weg, sobald man die Stelle auf den Vater bezieht. Was in diesem Falle dunkel erscheint, ist lediglich das *ἀσχημονεῖν* in 36. Aber wenn dieses Verbum mit seinen Stammverwandten auch vielfach auf geschlechtliche Unziemlichkeit angewendet wird (Rm 1, 27; LXX Gen 34, 7; Sirach 26, 41; 30, 13; 2 Mkk 9, 2), so ist sein größerer Begriffsumfang darüber nicht verloren gegangen, sondern es drückt im allgemeinen die Unanständigkeit des Gebahrens überhaupt, eine Unverträglichkeit sei es mit der Sitte oder der Sittlichkeit, bzw. die Schande, in der man dadurch steht, aus (cf 13, 5; ferner Dionys. H. Ant. Rom. 2, 26; Longin. De subl. 3, 5; von einem Zustand LXX Deut. 25, 3; auch Ezech. 16, 7. 39). Da die Verbindung mit *ἐπί* c. Acc. hier weniger an einen Zustand als an ein Verhalten denken läßt, da für *νομίζει* die Bedeutung eines Urteils festgehalten werden muß, so drückt Pl in dem Vordersatz die Annahme aus, es könne jemand die Anschauung haben, indem er seine Tochter über die *ἀκμή* = geschlechtliche Vollreife hinaus der Ehe entziehe, handle er un-

ziemlich gegen sie. Solche Anschauung macht es ihm dann auch zur Pflicht (*ὀφείλει*), demgemäß zu handeln. [1]) v. 37 bildet dazu durchaus keinen Widerspruch (gegen Holsten). Denn es setzt den Fall, daß ein Vater weder durch die Sitte noch durch die besonderen Verhältnisse seiner Tochter sich eingeengt sieht, sondern davon unabhängig und frei entscheiden kann und daß er dabei der Wahl der Ehelosigkeit zuneigt. Wenn Pl dabei diese Voraussetzung eines freien und festen Entschlusses so nachdrücklich hervorhebt, so hat man sich zu erinnern, daß er an sich zwar zur Ehelosigkeit rät, zugleich aber doch weiß, daß in Wirklichkeit Ehelosigkeit nur in seltenen Fällen besonderer göttlicher Ausrüstung ohne Gefahr gewählt werden kann. Ganz in diesem Sinne klingt v. 37 wie eine Mahnung, einen diesbezüglichen Entschluß ja nicht zu übereilen und ohne genügend feste Grundlage ernstlicher Prüfung des eigenen Herzens und der Verhältnisse (*ἀνάγκη*) zu vollziehen. An die Väter also richtet Pl die Anweisung: Wenn aber einer glaubt, unziemlich gegen seine jungfräuliche Tochter zu handeln, falls sie überreif ist, und demgemäß eine Verpflichtung besteht, daß es geschieht, so soll er tun, was er möchte; er sündigt nicht (cf v. 28); sie sollen heiraten. [2]) Wer aber in seinem Herzen festen Stand hat, keiner zwingenden Notwendigkeit unterliegend, vielmehr Freiheit hat in bezug auf seinen Willen und dies in seinem Herzen beschlossen hat, seine Jungfrau zu bewahren, der wird gut daran tun. Und so tut einerseits der, der seine Jungfrau verheiratet, gut, andrerseits der, der sie nicht verheiratet, besser. [**7, 39 f.**] Entsprechend der schon in 34 geschehenen Einbeziehung der *γυνὴ ἄγαμος*, aber gewiß mit Beziehung auf eine Bemerkung des Gemeindebriefes fügt endlich Pl ganz im Zusammenhang mit den das ganze Kap. gestaltenden Grundsätzen hinzu: Ein Eheweib ist gebunden (Rm 7, 2), so lange Zeit ihr Mann lebt (cf 7, 10 f.); falls aber der Mann entschlafen ist, ist sie frei zu heiraten, wenn sie will, nur in dem Herrn. [3]) Besser daran ist sie aber, wenn sie so

---

[1]) *ὀφείλειν* ist hier unpersönlich wie *δεῖ, συμφέρει, ἔξεστι, ἀρεστόν ἐστι* etc. konstruiert. *οὕτως* gehört zu *ὀφείλει* und rekapituliert die angegebenen Voraussetzungen. Das Subjekt von *γίνεσθαι* ergänzt sich ebenso von selbst, wie sich das Objekt zu *θέλει ποιείτω* durch den Zusammenhang von selbst bestimmt.

[2]) Die LA *γαμείτω* (D G syr$^{sch}$, altlat. Übers.) dürfte Erleichterung sein. Aber zum Plural ergänzt sich als Subjekt von selbst die Jungfrau und ihr künftiger Gatte. — Zu *ἕστηκεν ἑδραῖος* cf Eph 6, 14; Kl 4, 12; 1, 23; I, 15, 58; 10, 12.

[3]) Zu *μόνον* cf Gl 2, 10; 5, 13. *ἐν κυρίῳ* verlangt, daß die neue Ehe-

bleibt (cf v. 8 u. 26), nach meiner Anschauung; ich meine aber auch meinerseits den Geist Gottes zu haben.

Diesem Schluß des Kap. ist leicht abzufühlen, daß Pl eine andre Auffassung von der Bedeutung der Ehelosigkeit war entgegengehalten worden, gerade als ob die seine unzulänglich oder minderwertig sei (cf zu 7, 25). Er erinnert damit an das, was schon der Anfang zu erkennen gab (7, 1), und zeigt mit diesem zusammen, daß man in K nicht erst jetzt durch den Brief mit der Anschauung des Pl über die Ehelosigkeit bekannt wurde, sondern diese von früher her (vielleicht aus dem verloren gegangenen 1. Briefe) kannte und sie jetzt kritisiert hatte in dem Sinne, daß Ehelosigkeit ein minderes Gut als die Ehe oder ihr gegenüber ein Schaden sei. Dies wird die Anschauung der Mehrheit der Gemeinde gewesen sein. Aber sie kreuzte sich mit verschiedenen anderen Tendenzen. Es gab eine asketische Gruppe, die aus der Ehe den geschlechtlichen Verkehr zu entfernen und im Leben den Umgang mit Heiden als verunreinigend zu betrachten geneigt war; es gab aber wohl auch eine mehr libertinistische Richtung, deren Glieder einer Erinnerung an das Wort des Herrn im Sinne der Unlöslichkeit ihrer Ehe bedurften; und schließlich fehlte es nicht an solchen, die in gesetzlicher Engigkeit dem Christen die natürlichen Verhältnisse des Lebens zum Joch zu machen in Versuchung waren. Aus dem Briefe der Gemeinde hatte Pl ersehen, wie mannigfaltige Unklarheit und Unruhe durch diese verschiedenen Strömungen in der Gemeinde, die sich ohnehin beweglich und weltförmig und wechselnden Einflüssen allzu leicht zugänglich zeigte, entstanden war. Aus der ernsten Erwägung der Zeitlage und der Weltstellung der Christen, aus dem Herrenwort, aus der nüchternen Beurteilung der menschlichen Wirklichkeiten hat Pl seine Antwort darauf geschöpft.

## 4. Über den Genufs von Götzenopferfleisch 8, 1—11, 1.

a. Die Pflicht der Liebe gegen die Schwachen (8, 1—13). [8, **1 a**] Die Ähnlichkeit des Anfangs von 8, 1 mit 7, 1 läßt vermuten, daß auch die das Götzenopferfleisch bzw., wie es in 4 genauer heißt, seinen Genuß betreffende Angelegenheit in dem Brief der Gemeinde erörtert war. Das ganze Kap. 8 bestätigt diese Vermutung dadurch, daß sein Verlauf im großen (cf zu 1 b ff.;

---

schließung in Betätigung der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn geschehe, was der Regel nach das Eingehen einer Mischehe dürfte ausgeschlossen haben.

4 b) und manches Einzelne seines Inhalts (cf zu 9; 10) nur aus direkter Bezugnahme auf solche Gedanken und Ausdrücke erklärt werden kann, die dem Pl von Seite der Kor. her vorgelegt worden sind. Da nun aber bei den Bedenken, welche Pl gegen ungescheuten Genuß solchen Fleisches vorträgt, keinerlei Spur darauf hinweist, daß sie an ähnliche Gedankengänge bei der Gemeinde anknüpfen können (cf 7 ff.), so ist zu vermuten, daß die Äußerungen des Gemeindebriefs nicht den Zweck hatten, in einer zweifelhaften Sache sich bei Pl Rats zu erholen. Vielmehr wird derselbe den freien Genuß jenes Fleisches als einen erfreulichen Beweis davon berührt haben, wie sehr die Gemeinde im Gebrauch ihrer christlichen Erkenntnis und Freiheit fortgeschritten sei und wie förderlich dieses Beispiel wirke (cf zu 4, 8). Dieser ganz einseitigen Beurteilung tritt der Ap, der wohl auf andrem Wege (cf zu 5, 1; 6, 12) noch weitere wichtige Umstände erfahren hatte (8, 7 b. 10), nachdrücklich entgegen.

Die Frage, ob er Götzenopferfleisch genießen wolle, konnte an den kor. Christen in sehr verschiedener Weise herantreten. In fast all den fremden und einheimisch-hellenischen Kulten in K (cf S. 6) — nur im Dienst der Aphrodite pflegten unblutige Opfer dargebracht zu werden — spielte das Tieropfer eine große Rolle. Der rituelle Tempeldienst, staatliche Veranlassung, Festtage religiöser Genossenschaften oder andrer Vereine, das Leben der Familien und des Einzelnen mit seinen besondern Ereignissen schufen zahlreiche Opferhandlungen für einen größeren oder kleineren Kreis von Teilnehmern. Das Verlangen, an öffentlicher Speisung teilzunehmen, Vereins- und Zunftangehörigkeit, freundschaftliche und verwandtschaftliche Beziehungen konnten den Christen veranlassen, den dem Opfer selbst in den meisten Fällen und zwar als ein Bestandteil der kultischen Handlung nachfolgenden Opfermahlen anzuwohnen, in welchen die Festteilnehmer ihre Gemeinschaft mit dem Gotte, dem einige Teile des Tieres auf dem Altar im Feuer dargebracht worden waren, wie durch einen Schmaus an seinem Tische begingen (cf 8, 10; 10, 20). Da aber, was zum Opfermahle selbst nicht gebraucht wurde, von dem Veranstalter des Opfers mit nach Hause genommen ward, so war es auch möglich, daß ein Christ bei häuslichem Mahl in befreundeter, aber heidnischer Familie unter anderm auch Opferfleisch vorgesetzt bekam (10, 27 f.). Endlich konnte es auch vorkommen, daß unter dem Fleische, das man auf dem Markte erstand, dies oder jenes aus einem Tempel stammte (10, 25), indem etwa die Priester ihren Anteil auf diese Weise zu Geld machten.[1]) Der Ausdruck, dessen sich Pl zur Bezeichnung

[1]) Die Annahme, daß alles im Fleischhandel vorkommende Fleisch sakralen Ursprungs gewesen sei, (so Meyer-Heinr. S. 251) ist gänzlich

solchen Fleisches bedient, stammt natürlich nicht aus dem Munde von Heiden, die dasselbe vielmehr ganz charakteristisch als *ἱερόθυτον* bezeichneten (10, 28; Aristot. Oecon. 2, 20; Plut. Mor. 729 C: Ath. XIV, 79, 404), aber auch nicht von ihm selbst und war gewiß auch den kor. Christen selber schon geläufig.[1]) Aus Vergleichung von 8, 1 u. 4 ergibt sich, daß das in 1 benannte Thema nochmals, nur noch etwas bestimmter begrenzt, ausgesprochen, also wiederaufgenommen wird; wie sonst nach Zwischenbemerkungen, leitet demgemäß auch hier ein *οὖν* in den eigentlichen Gedankengang zurück (11, 20; Jo 4, 45; 6, 24). Die — wenigstens formell vorhandene — Unterbrechung schließt sich aber an den Begriff *γνῶσις* an; schon daraus, ebenso aber auch aus dem andern Umstande, daß Pl nirgends von der in 1 enthaltenen Aussage in bezug auf *γνῶσις* aus argumentiert, sondern sie überall als die nicht entscheidende zurückstellt, bzw. sie korrigiert, ergibt sich, daß *γνῶσις* ein Schlagwort und der Satz *πάντες γνῶσις ἔχομεν* ein Argument war, das von K her in die Angelegenheit eingeführt worden ist. *ὅτι* an der Spitze desselben als kausale Konjunktion zu nehmen und den — wenigstens in Gedanken doch vollständigen — Hauptsatz durch einen Kausalsatz zu unterbrechen, wäre hinter dem Verbum sentiendi äußerst hart (selbst gegenüber der — ob wirklichen? — Analogie aus 2 Th 1, 10) und hat den Parallelismus von 8, 4 gegen sich: es ist vielmehr als das deklarative *ὅτι* zu nehmen, das den Inhalt des Wissens angibt. Gegen die herkömmliche

---

unbewiesen und unzutreffend, verträgt sich auch gar nicht mit 10, 25. Nur in den ältesten Zeiten, wo die Fleischnahrung überhaupt etwas Seltenes war, war das Schlachten zugleich ein Opfern. Je mehr aber die Fleischnahrung allgemein wurde, umsomehr änderte sich dies. Nur der Ausdruck *ἱερεῖα* erhielt sich, bezeichnete aber das Schlachtvieh überhaupt. In diesem Sinne ist die Bemerkung des Eustathius zu Odyss. II, 56 p 1434, 15 zu verstehen *ἱερεύειν οὐ μόνον τὸ θύειν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἁπλῶς σφάζειν. ἱερεῖον γὰρ ἀττικῶς* (rectius *ἁπλῶς*) *τὸ σφαγιαζόμενον ζῶον*. In Xenoph. Cyrop. I, 4, 17 bedeutet *θῆρα καὶ ἱερεῖα* Wildpret und Schlachtvieh. In den jüngeren Zeiten fand, wie wir z. B. von Rom bestimmt wissen, von K. gewiß aber ebenso sicher annehmen dürfen, ein lebhafter Fleischimport statt; da war eine sakrale Zeremonie ohnehin ausgeschlossen. Das Wildpret diente nur sehr selten als Opfer, wurde aber auf dem Markte verkauft. In einer Seestadt wie K war natürlich auch der Fischmarkt sehr befahren: aber auch Fische wurden fast nie geopfert.

[1]) Das Wort scheint in der Zeit der antiochenischen Drangsal im Judentum geprägt worden zu sein. Denn es begegnet erstmalig 4 Makk 5, 32. Später — außer bei Pl — noch AG 15, 29; 21, 25; Apok 2, 14. 20. Neben dem oben erwähnten *ἱεροθ.* (cf die Derivata *ἱεροθύτης, ἱεροθυτεῖν, ἱεροθύσιον*) gebrauchte das Heidentum (nach Pollux, Onom. 1, 29) auch den Ausdruck *θεόθυτον*, was der Weise der Zusammensetzung nach (Substantivum mit Verbalstamm in passiver Bedeutung cf auch *πατροπαράδοτος* 1 Pt 1, 18; *λιθόστρωτος* Jo 19, 3) noch besser mit *εἰδωλοθ.* korrespondiert. In LXX a. a. O. steht letzteres als Attribut bei *κρέας*; Pl gebraucht es als substantiviertes Neutrum (ebenso *ἱερόθυτον* an den angeführten Stellen).

Lesung οἴδαμεν kann man nun wohl kaum einwenden, daß bei ihr das Asyndeton in 1 b unbegreiflich wäre; es ließe sich vielmehr gerade aus der Lebhaftigkeit, mit welcher Pl sich alsbald gedrungen fühlt, seine Meinung über den Wert jener γνῶσις auszusprechen, vollständig erklären; überdies bildet die Stellung von ἡ γνῶσις an der Spitze des Satzes auch sprachlich einen Ersatz für eine adversative Partikel; und auch bei der Lesung οἶδα μέν bleibt ja ein adversatives Verhältnis zwischen 1 a u. b bestehen. Wohl aber entsteht, da das wir in οἴδαμεν doch kein andres als das in ἔχομεν sein kann, bei jener Lesung eine grundlose Umständlichkeit der Ausdrucksweise, indem in diesem Falle das οἴδαμεν ὅτι überhaupt entbehrlich wäre. Es müßte denn sein, daß man auch das οἴδαμεν in das Citat aus dem Gemeindebriefe einbeziehe, wo es aber erst recht zwecklos dastünde. Hatten vielmehr die Kor. sich darauf berufen, daß alle Erkenntnis besitzen, so konzediert hier Pl durch ein οἶδα, daß auch er diesen Satz anerkenne, deutet aber durch ein μέν [1]) zugleich an, daß damit die Sache noch lange nicht erledigt sei: Was aber das Götzenopferfleisch anbetrifft, so weiß ich freilich, daß wir alle Erkenntnis haben. Hatten die Kor. ihr „wir" in keinem andern Sinn gebraucht, als es Pl ihnen hiemit zurückgibt, so hatten sie nicht speziell sich, etwa gar im Gegensatz zu andern Christen, sondern sich und die andern, also z. B. auch den Pl, dazu gemeint. Sie werden demnach in ihrem Briefe ausgesprochen haben, daß ihr Verhalten nur eine erfreuliche praktische Besiegelung davon sei, daß sie wie alle Christen Erkenntnis besitzen. Da der Artikel bei γνῶσις fehlt, so war dabei nicht schon eine inhaltlich bestimmte Erkenntnis ins Auge gefaßt, sondern nur die Qualität der Christen, als solcher, die ja (als „Gnostiker") auf einem höheren Standpunkt als die Heiden stehen, hervorgehoben. Gerade der Anspruch, der darin liegt, zusammen mit der tatsächlichen Wirkung jenes „höheren" Standpunkts wird die Kritik des Ap herausgelockt haben, mit der er sich in der näheren Bestimmung jenes Gedankens selbst unterbricht. **[8, 1 b]** Die Erkenntnis (der Artikel steht hier wegen der Rückbeziehung auf 1 a, verengert aber den Umfang des Begriffes nicht) bläst auf, die Liebe aber baut. II, 6, 6 nennt Pl unter vielen andern Erweisen christlicher Lebensbewährung auch das Erkennen; aber die Gefahr, daß es den Menschen mit Einbildung erfüllt und ihn verführt, sich in einem hohlen Scheinbesitz zu sehen und zu gebahren (cf δοκεῖ in v. 2), dem kein Sein entspricht, [2]) ist eben da überwunden, wo sie im organischen

---

[1]) Auf dieses folgt hier allerdings kein δέ und unmittelbar überhaupt kein ihm antwortender Gegensatz (cf 1 Th 2, 18; Kl 2, 23; I, 11, 18; Rm 10, 1; 11, 13).

[2]) φυσιόω (al. φυσιάω) von φῦσα = Blasebalg, in LXX nur in der

Zusammenhang mit den praktischen Aufgaben und Tugenden des Christenlebens geübt wird, oder wo man in Demut ihrer Unvollkommenheit sich bewußt ist (13. 8ff.). Die Kor. dagegen hatten die *γνῶσις* in der vorliegenden Angelegenheit als ausschlaggebendes Merkmal christlicher Lebenshöhe gehandhabt und unterlagen darin unausbleiblich dem Reiz zur Aufgeblasenheit (4, 6, 18f.; 5, 2). *γνῶσις* ist eben, während *σοφία* die das Leben praktisch gestaltende oder in die Tiefen der Heilsgedanken Gottes hineinführende Einsicht ist, das bloß theoretische Wissen, in dem der rationalisierende Verstand des wenn auch christlich bestimmten Menschen sich ausspricht. Nicht solchen Schaden, vielmehr positiven Gewinn bringt die Liebe: sie baut, d. h. sie fördert — nicht das eigene Ich, sondern den Andern — in seinem wahren Wohle.[1]) Die Liebe, von der solches *οἰκοδομεῖν* ausgesagt wird, ist natürlich die Liebe zu den Menschen; aus v. 3 cf mit 9ff. ergibt sich aber, daß sie in ihrem genetischen Zusammenhang mit der Liebe zu Christus, also als christliche Bruderliebe gemeint ist. Dem entspricht der Ausdruck *ἀγάπη*, der — der außerbiblischen Sprache zwar nicht ganz fremd, aber wirklich heimisch[2]) doch in der Bibel und nur in ihr — die Liebe als die in sittlichem Wollen begründete Hingabe und speziell auf ntl Boden sie als Frucht und Nachbildung der erbarmenden Liebe Gottes bezeichnet (cf Cremer s. v.). **[8, 2f.]** Diesem ersten Satz von dem Unterschied zwischen Erkennen und Lieben reiht sich alsbald ein zweiter an: Wenn jemand sich einbildet (cf zu *δοκεῖ* 3, 18: 10. 12: 14, 37; Gl 6, 3) etwas erkannt zu haben, so erkannte er noch nicht so, wie man erkennen muß; wenn aber einer Gott liebt, der ist von ihm erkannt. Die erste Hälfte des Gedankens knüpft an das an, was in 1b über die Gefahr des Erkennens gesagt war. Der erste Erweis von Aufgeblasenheit, zu der das Erkennen reizt, ist die Überschätzung der Erkenntnis selbst, als ob mit ihr etwas rechtes und wichtiges (zu diesem prägnannten Gebrauch von *τὶ*

Form *φυσάω* und lediglich im eigentlichen Sinn; auch in der sonstigen Literatursprache ist viel häufiger als *φυσιάω* das einfachere *φυσάω*, dieses aber auch in dem oben vorliegenden metaphorischen Sinn.

[1]) Der dem Pl eigene metaphorische Gebrauch von *οἰκοδομεῖν* in diesem religiös innerlichen Sinne war ihm vielleicht auch durch das Bild von 3, 9f. (cf 14, 4) nahegelegt; da aber, wo es speziell eine Einzelpersönlichkeit zum Objekt hat wie hier cf v. 10, ist es in erster Linie Nachbildung des hebräischen Sprachgebrauchs, der בנה und הרס mit persönlichem Objekt im Sinne von fördern bzw. verderben anwendet, in LXX *οἰκοδομεῖν* und *καθαιρεῖν* (cf Ps 28, 5; Jerem 24, 6; 31, 4; 33, 7; 42, 10 u. bei Pl 10, 23; 14, 4. 17; Gl 2, 18; 1 Th 5, 11; II, 13, 10; Eph 4, 12).

[2]) Nur bei Philo, Quod deus immut. § 14 ist das Wort (und zwar im religiös-ethischen Sinne gebraucht) bis jetzt nachgewiesen. Cf Deißmann, BSt 80 u. NBSt 26f., auch Ramsay, Exposit. Times 9, 567f. 10, 54—59; Carr, Exp. T. 10, 321—330; Cremer s. v.

cf 3, 7; Gl 2, 6; 6, 3; AG 5, 36) und zwar in einem dauernden und endgiltigen Erkenntnisergebnis (beachte das Perf. abs. ἐγνωκέναι) gewußt werde. Solche Einbildung verrät, daß da von einem Erkennen im eigentlichen Sinn des Worts noch keine Rede ist. Durch die Wortstellung wird nämlich nicht sowohl das δεῖ als der Begriff Erkennen betont, weshalb auch weder zu γνῶναι noch zu ἔγνω ein Objekt zu ergänzen ist, auch nicht das τι aus dem Vordersatz. Demgemäß ist auch δεῖ von der durch eben diesen Begriff gegebenen, also natürlichen Notwendigkeit gesagt. Welches Moment des Begriffs dann da, wo jene Einbildung herrscht, vernachlässigt sei, das wird sich am sichersten aus dem Zusammenhang bestimmen lassen. Der weist aber hier nicht auf die notwendige Unvollkommenheit des Erkennens (geschweige denn auf ein sokratisches Nichtwissen); durch den Satz καθὼς δεῖ γνῶναι wird ja vielmehr eine Notwendigkeit und darum auch die Möglichkeit des Erkennens in positivem Sinn ausgesprochen.[1] Wohl aber drückt v. 3 und zwar gerade durch seine überraschende Wendung des Gedankens besonders auffallend die Wahrheit aus, daß das Erkennen, das bei dem Christen in Betracht kommt. nicht auf das Gebiet des Wissens sich beschränkt. sondern in dem praktischen Lebensverhältnis der Liebe sich auswirkt. Also trägt v. 2 den positiven Gedanken in sich, daß das rechte Erkenntnis ist, was nicht zur Einbildung, sondern zur Liebe führt, zur Liebe zu den Brüdern, weil zur Liebe zu Gott. Aber dieser Gedanke ist hier noch verhüllt, und durch seine bloß negative Form reizt der Satz gerade den, der im Dünkel der Erkenntnis steht, zum Widerspruch, schärft aber dadurch zugleich das Ohr für den positiven Gegensatz, der das Rätsel jenes Wortes aufklärt. Als solcher ergäbe sich zunächst der Gedanke, wer statt im Erkenntnisdünkel zu leben Gott liebe, der habe richtig erkannt. Daß οὗτος am Anfang von 3 b nicht auf Gott, sondern auf den τις in 3 a gehe und, um dessen Eigenart im Gegensatz zu dem τις von 2 a zu betonen, so nachdrücklich eingefügt sei, würde bei solcher Fortsetzung außer Zweifel sein. Die dadurch deutlich gemachte Notwendigkeit, daß 3 b eine Aussage über den τις und nicht über Gott bringen muß, bleibt aber auch bei der Wendung des Gedankens bestehen. Ähnlich wie in 7, 12 faßt also οὗτος die Aussage des Vordersatzes nachdrücklich in sich zusammen. Endlich bestätigen auch die Parallelstellen, an denen Pl dem Erkennen der Menschen ihr Erkanntsein

[1]) Nur daran dürfte man etwa in dieser Hinsicht denken, daß Pl durch sein Oxymoron im voraus die Wendung andeutet, die er später vollzieht, wenn er der Anschauung, daß es keine Götzen gibt, als einer richtigen Erkenntnis zustimmt und doch dann zu der tiefer dringenden Einsicht fortgeht, daß, was den Götzen vermeint sei, den Dämonen geopfert werde.

durch Gott gegenüberstellt, diese Fassung des Satzes (13, 12; Gl 4, 9; cf 2 Tm 2, 19). *ἔγνωσται* ist aber hier, entsprechend der schon in 2 b wirksamen vertieften Fassung des Begriffes, in dem prägnanten Sinne zu verstehen, wonach es das liebevoll beachtende, lebendige Verbindung knüpfende und beseligende Erkennen mit dem Herzen bezeichnet (so in Aufnahme des hebr. ידע (Am 3, 2; Num 16, 5; Deut 7, 6; Jer 1, 5) im NT auch noch Mt 7, 23; 25, 12; Jo 10, 14. 27; Phl 3, 10 sowie ferner Rm 8, 29; 12, 9; Hb 13, 23). Über das kausale Verhältnis zwischen dem Vorder- und Nachsatz deutet hier Pl nichts an; es kam ihm also nur darauf an, das wirkliche Zusammentreffen beider Tatsachen, von denen die eine nicht ohne die andre ist, zu konstatieren. Darin beweist sich ja der Wert des Liebens am deutlichsten: das bloße Wissen führt zu leerem Wahn, die Liebe dagegen ist mit dem Gnadenverhältnis Gottes zum Menschen unlöslich verknüpft. In den beiden Antithesen 1 b u. 2, 3 hat demnach Pl den Unwert der Erkenntnis sowohl in der Beziehung zu den Menschen wie in der zu Gott dargetan. Sind sie daher auch eine Unterbrechung des in 8, 1 anhebenden Gedankengangs, so sind sie das doch nur in formaler Hinsicht. Tatsächlich aber ist durch sie die Notwendigkeit begründet, in bezug auf den Genuß des Götzenopferfleisches nicht, wie die Kor., die *γνῶσις*, sondern die Liebe zu den Brüdern und zu Gott zur Norm zu machen.[1])

[8, 4] Mit diesem Ertrag geht Pl zur speziellen Frage über. Die Anlehnung an v. 1 läßt es auch hier ratsam erscheinen, *οἶδα μέν* zu lesen. Mit einer abermaligen Einräumung an die Argumentation der Gemeinde hebt also Pl an: Ich weiß freilich, daß kein Götze in der Welt ist und daß kein Gott ist außer Einem.[2]) Da schon nach dem Parallelismus von *οὐδεὶς θεός οὐδέν* nur als Attribut von *εἴδωλον*, nicht aber als Prädikat (= ein Nichts) verstanden werden kann, so ist *εἴδωλον*

---

[1]) Dieser innere Zusammenhang ist ein so enger, daß z. B. 8, 7 u. 10f. ohne die vorbereitenden Sätze in 8, 1ff. gar nicht wirkungsvoll und verständlich wäre. Die Hypothese, daß 1—3 ein späterer Zusatz von der Hand des Ap sei (Laurent, Ntl Studien 1866, 22ff.), ist darum ausgeschlossen.

[2]) *ἕτερος* nach *θεός* hat die Übereinstimmung der wichtigsten alexandrinischen und westlichen Zeugen gegen sich. — *εἴδωλον*, ursprünglich das Bild des Götzen und demnach in LXX für עֲצַבִּים (z. B. 1 Sam 31, 9), פֶּסֶל (Ex 20, 7), צְלָם (Num 33, 52), תְּרָפִים (Gen 31, 19), גִּלּוּלִים (Deut 32, 21), wird von den LXX auch zur Übersetzung derjenigen Bezeichnungen benützt, welche nicht das Bild, sondern die darin dargestellte Person meinen und zwar sowohl, wenn der hebr. Text dieselben nach ihrer Nichtigkeit bezeichnet (*εἴδωλον* = הֶבֶל Deut 29, 17, = שִׁקּוּץ 3 Kö 11, 5, = אֱלִיל Ps 96, 7) als auch wenn er sie nach ihrer (vermeintlichen) Gottes- und Herrenstellung benennt (= אֱלֹהַּ Num 25, 2; = בַּעַל Jer 9, 14; = אֵל Jes 57, 5; = אֱלָהּ Dan 3, 12).

hier metonymisch für die im Bilde dargestellte Wesenheit gebraucht und des Pl Meinung ist, daß das, was der Heide sich in dem *εἴδωλον* vorstellt, in Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Seine Götter sind also wirklich *εἴδωλα* im andern Sinne des Worts, bloße Schein- und Truggestalten. [**8, 5 f.**] In 5 f. wird das zweite dieser Urteile noch näher erläutert. Das (trotz seines Fehlens in B echte) *ἀλλά* an der Spitze des Nachsatzes zeigt, daß die in demselben auszusprechende Tatsache sich zu der im hypothetischen Vordersatze enthaltenen nicht wie sonst in Kondizionalsätzen wie eine Folgerung zu einer Voraussetzung verhält, sondern eine im Gegensatz zu jener zu behauptende Wahrheit bildet (4, 15; II. 4, 16; 11, 6). Das Verhältnis ist also konzessiv und *εἴπερ* = wenn noch so sehr, eine Bedeutung, die für dasselbe zwar nicht gewöhnlich ist, hier jedoch auch durch das auf *εἴπερ* zu beziehende *καί* vor *γάρ* (denn das rein floskelhafte *καὶ γάρ* mit völlig abgeschwächtem *καί* = etenim ist bei Pl wohl nirgends vorhanden) gesichert wird (cf dazu II. 13, 4, falls dort *καὶ γὰρ εἰ* zu lesen ist).[1] Die Tatsache, mit welcher also Pl zu rechnen erklärt, ist nun aber nicht die, daß die Heiden fälschlich von vielen gar nicht existierenden Göttern reden. Der dem Vordersatz angefügte bestätigende Satz mit *ὥσπερ* spricht ja durch seine Beziehung zu jenem schon an sich und durch das betonte vorangestellte *εἰσίν* noch besonders die Wirklichkeit der Existenz der hier gemeinten vielen Götter und Herren aus. Auch der Zusatz *εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς*, der zu dem ersten *εἰσίν* zu beziehen ist, läßt es nicht zu, den Vordersatz von bloß gedachten oder geglaubten Göttern zu verstehen. Das Nämliche beweist endlich der Umstand, daß Pl neben die *θεοί*, die er im Auge hat, zugleich (in Vorausnahme der folgenden Doppelaussage über den *εἷς θεὸς* und *εἷς κύριος*) die *κύριοι πολλοί* stellt; denn niemals hat das hellenische Heidentum den Ausdruck *κύριος* auf jene Fabelwesen angewandt, für die ihm die Benennung *θεός* ganz geläufig war. Das Partizipium *λεγόμενοι*, das hier auch durch seine Stellung hervorgehoben ist, drückt demnach aus, nicht daß jene Götter nur in der Rede der Menschen existieren, sondern daß das, was unter diesem Namen existiert, Gott heißt, ohne wirklich darauf Anspruch zu haben (cf 5, 11, auch Eph 2, 11; 2 Th 2, 4 und Zahn, Matth. S. 48); es ergänzt sich aber von selbst im gleichen Sinn zu dem Subjekt des Komparativsatzes. Was Pl im Auge hat, sind also wirkliche Wesen, die durch ihre Benennungen über die ihnen zukommende Stufe

---

[1]) Sonst drückt *εἴπερ* in Verstärkung des die Bedingung setzenden *εἰ* (cf *ὅσπερ* Mr 15, 6 nach dem text. rec., ferner den Gebrauch von *ὥσπερ*, *καίπερ*) aus, daß die angenommene Tatsache so fest steht, daß auch die aus ihr zu folgernde nicht anders denn als wirklich genommen werden kann. Rm 3, 30; 8, 9. 17.

hinausgehoben werden. Man darf seinen Gedanken darum auch nicht mit jenen Stellen des AT in Beziehung setzen, wo die Götzen der Heiden Götter (z. B. Deut 11, 36 ff.; Ps 81, 10; 97, 7) oder Herren (Zeph 1, 9; 2 Kö 10, 18 ff.) heißen; denn das sind die εἴδωλα, deren Nichtexistenz soeben ausgesagt war. Näher liegt die Annahme, daß Pl dabei schon im voraus auf jene Anschauung Bezug genommen habe, vermöge deren er später in 10, 20 den Kult der nichtexistierenden Götzen auf einen Kult der wirklich existierenden δαιμόνια zurückführt; denn durch jenen empfingen dann die letzteren wenigstens die Bezeichnung θεοί, die für sie als solche und an sich freilich nicht vorkam. Da aber damit nach dem oben bemerkten nicht auch schon für κύριοι πολλοί ein Nachweis aus der Wirklichkeit gegeben ist und dies um so weniger, als Pl selbst die bösen Geister zwar ἀρχαί, ἐξουσίαι, ja sogar κυριότητες (Eph 1, 21; Kl 1, 16), nirgends aber κύριοι nennt, und da Pl sonst die δαιμόνια gerade weder ἐν οὐρανῷ, nämlich da, wo Gott ist, noch ἐπὶ τῆς γῆς, sondern in der Luft waltend denkt (Eph 2, 2, wonach wohl auch Eph 6, 12 zu verstehen ist), so reicht jener Hinweis auf 10, 20 zur Erklärung von 8, 5 auf keinen Fall aus. Er ist vielmehr durch die Erinnerung daran zu ergänzen, daß das AT Geistmächte guter Art, die im Himmel wohnen, nicht nur als בְּנֵי אֱלֹהִים (Hiob 1, 6; 38, 7; Deut 32, 43 LXX cf Ps 29, 1; 89, 7), sondern auch als Götter (Ps 97, 7 cf mit Hb 1, 6; Ps 138, 1 cf mit LXX z. d. St.) bezeichnet hat, und daß das nachkanonische Judentum für sie den schon atl (Ps 89, 6 ff.) Namen „Heilige“ besonders geliebt hat (Bousset, Rel. des Jud. 314), sowie sie als Herren bezeichnete (ἀγγέλους καλουμένους κυρίους citiert Clem. Al. Strom. V, 11, 77 aus der Apokalypse des Zephanja). Soll daneben ἐπὶ τῆς γῆς nicht umsonst dastehen, so wird darauf zu verweisen sein, daß das AT auch die irdischen Organe göttlichen Wirkens als אֱלֹהִים bezeichnet hat (Ex 22, 8; Ps 82, 1 u. 6 cf Jo 10, 35), und daß dort die weltlichen Gewalthaber mit Jahve unter dem Gesamtbegriff der אֲדוֹנִים zusammengefaßt sind (Jes 26, 13); von da aus konnte aber dem Ap wohl auch die Tatsache hier mit vor das Auge treten, daß die Heiden — freilich in ganz anderm Sinne — ihren Kaiser geradezu mit dem Beinamen ὁ θεός ehrten (Luc. Alex. 47). Alle solche Vorstellungen zusammenfassend betont also Pl, ohne weitere Rücksicht darauf, daß das Recht auf den ihnen so oder so gewährten Namen bei diesen verschiedenen Wesenheiten sehr verschieden ist: Denn mag es auch noch so sehr sogenannte Götter geben, sei's im Himmel sei's auf der Erde, wie es ja in der Tat viele Götter und viele Herren gibt, so gibt es doch für uns nur einen Gott, den Vater, von welchem her Alles und wir auf ihn hin, und nur einen Herrn, Jesus Christus, durch den

Alles und wir durch ihn. Der Dativ ἡμῖν kann nicht die Einzigkeit und Einzigartigkeit Gottes einschränken wollen, als ob neben ihm doch andre existierten, die ebenso, wie er, Gott wären, nur nicht für das Bewußtsein der Christen, sondern für das andrer Leute; denn dann müßte Pl vergessen haben, was er soeben durch λεγόμενοι über die Gottesstellung jener andren angedeutet hatte. Der notwendige Gegensatz zu diesem λεγόμενοι sichert vielmehr für den Nachsatz völlig den Gedanken, daß überhaupt nur ein wirklicher Gott existiert. Weil aber die Einsicht darein nicht Gemeingut der Menschen ist, so wird durch das scharf markierte ἡμῖν betont, daß es die Christen sind, die über alle Unzulänglichkeit der Erkenntnis und der praktisch-religiösen Betätigung Gl 4, 8 f. hinausgeführt sind. ἡμῖν steht also im Gegensatz zu jenen, welche — so oder so — von vielen Göttern und Herrn reden, und der Gedanke, den es ausdrückt, ist nicht der, daß jene Einzigkeit Gottes eine subjektive Vorstellung ihrerseits ist, sondern daß erst sie, sie aber wirklich zur Einsicht in solche objektive Wahrheit gelangt sind[1]) (cf das betonte κἀγώ in 2, 1 u. 3, 1 u. z. d. St.). Ὁ πατήρ, was als erklärende Apposition zu εἷς θεός tritt, ist hier, wie das zweite Glied der Parallele zeigt, in der Art eines Eigennamens verwendet. τὰ πάντα aber bezeichnet, da der Zusammenhang an unsrer Stelle nicht nur keine Einschränkung für dasselbe, sondern vielmehr die Beziehung auf die Machtstellung Gottes gegenüber allem, was außer ihm ist, darbietet, die Gesamtheit des Geschaffenen (cf Rm 11, 36: Eph 3, 9; 4, 10; Phl 3, 21; Kl 1, 16 f.): wie Gott die oberste Ursache (cf II, 3, 5; 5, 18; Gl 5, 8), so ist Christus der Mittler ihres Seins (Kl 1, 16: cf Hb 1, 10; Jo 1, 3. 10). Im Unterschied davon geht ἡμεῖς εἰς αὐτὸν und ἡμεῖς δι' αὐτοῦ, da ἡμεῖς hier natürlich keine andren sind als die, deren sonderliche Stellung zu Gott in Christus soeben hervorgehoben war, auf das Heilsverhältnis, vermöge dessen die Christen an Gott den haben, der sich ihnen zum Zielpunkt ihres Lebens dargeboten hat, und an Christus den, durch welchen sie eben dies sind, was sie sind. Steht es so, dann brauchen die Christen in aller Welt nichts anders als Gott und Christus, um das zu sein, was sie sein sollen und wollen, es kann sie aber auch nichts in der Welt, solange sie nur Gott und Christus haben, hindern, das zu sein.

[8, 7] Nun erst, nachdem die γνῶσις hinsichtlich ihres Wertes und ihres hier in betracht kommenden Inhalts bestimmt ist, tritt der Gegensatz hervor, auf welchen es mit dem μέν in 8, 1 u. 4 ab-

---

[1]) Anderwärts (Rm 8, 38) betont Pl noch, daß für die Christen jede Möglichkeit der Einflußnahme solcher Geistgewalten auf ihr Leben abgetan ist, daß also das reale Verhältnis zwischen diesen und ihnen, wie es im Heidentum Gl 4, 8 und in gewissem Sinne auch im Judentum Gl 3, 19 besteht, abgetan ist.

gesehen war. Da die neue Aussage, falls man *ἐν πᾶσιν* maskulinisch nimmt, schwer mit 8, 1 zu vereinigen ist, so möchte man versucht sein, sie dahin zu verstehen, daß „nicht in allen Beziehungen“ die Erkenntnis scil. ausschlaggebend sei oder sein solle. Der vorausgegangenen Entgegensetzung von *γνῶσις* und *ἀγάπη* entspräche das ebenso gut, wie es mit dem Grundgedanken der praktischen Regeln, die nachher entwickelt werden, zusammenstimmen würde. Die Ellipse des Verbums aber wäre nach Gl 5, 13; Mt 26, 5; Gl 2, 9 (cf auch etwa: in omnibus caritas) zu beurteilen. Trotzdem ist diese Fassung unmöglich. Denn das dem *πᾶσιν* alsbald nachfolgende gegensätzliche *τινές* läßt nur an Personen denken, die von jener Gesamtheit ausgenommen werden. Es müßte aber auch die logische Verbindung der nachfolgenden Sätze durch Partikeln anders geartet sein, wenn sie auf einen Gedanken wie den angenommenen zurückblicken sollten: man müßte in 7b ein *γάρ* und wohl auch in 9 ein *οὖν* erwarten. Nimmt man nun aber *πᾶσιν* als Dativ von *πάντες*, so entsteht freilich die Schwierigkeit des Ausgleichs mit 8, 1. Auf den Unterschied, daß dort *γνῶσις* artikellos steht, in 4 aber den Artikel hat, ist kein Gewicht zu legen. Der Ton liegt ja nicht auf *ἡ γνῶσις*, sondern auf *ἐν πᾶσιν*; der Artikel hat aber auch nicht soviel demonstrative oder bestimmende Kraft, als er haben müßte, wenn er hier die Erkenntnis als die volle oder die eben beschriebene von *γνῶσις* im allgemeinen Sinn unterscheiden sollte; endlich könnte der Artikel, sollte er diesen Sinn haben, nicht wohl schon bei *γνῶσις* in 2 stehen, sicherlich aber in 10 nicht fehlen. Vielmehr muß man sich erinnern, daß 1b Citat aus dem Gemeindebrief und von Pl nur aneignend wiederholt war, auch daß dort *πάντες*, wie dargetan, nicht speziell die Kor., sondern die Christen insgesamt meinte; vielleicht auch, daß *ἐν* hier besonders betont und in dem Sinne gebraucht ist: im Innern aller, so daß der Gedanke ist, es seien nicht wirklich alle innerlich von der Erkenntnis, die sie mit allen gemeinsam haben, durchdrungen (cf *ἐν* in Kl 3, 3; Eph 3, 9; Rm 1, 19; Gl 1, 16; Jo 6, 61; Rm 8, 23; Mk 2, 8 cf 2, 6): Aber nicht in allen ist die Erkenntnis. Einige vielmehr essen es vermöge der noch immer fortwirkenden Götzengewohnheit als Götzenopfer, und ihr Gewissen wird, indem es schwach ist, befleckt.[1])

[1]) א* A B F, wichtige Min, auch Übersetzungen lesen *συνηθείᾳ*, א$^c$ D G L, altlateinische und die syrischen Texte *συνειδήσει*. Es liegt auf der Hand, daß statt des ersteren (= consuetudine) durch ein Abirren des Auges auf das folgende *συνείδησις* (= conscientia) oder auch in absichtlicher Korrektur leicht *συνειδήσει* geschrieben werden konnte. Andrerseits wäre aber die Entstehung der LA *συνηθείᾳ* für ursprüngliches *συνειδήσει* unbegreiflich. *συνηθείᾳ* ist daher vorzuziehen.

*συνήθεια τοῦ εἰδώλου* (zum Dativ der Ursache cf Rm 11, 20. 31; Gl 6, 12; zum adverbialen Attribut und seiner Stellung namentlich Gl 1, 13, aber auch I. 12, 27. 31; II. 11, 23; Phl 1. 26) ist entweder der noch nachwirkende frühere freundschaftliche Umgang mit den Götzen (cf 4 Mkk 2, 12; 6, 13; 13, 22. 27) oder aber die vertraute Gewöhnung an die Vorstellung, die in dem Namen *τὸ εἴδωλον* enthalten ist, von der man sich noch nicht frei gemacht hat (cf Dem. 342, 10: *συνήθεια χρηστῶν ἐπιτηδευμάτων*); der Singular *τοῦ εἰδώλου* spricht für die letztere Erklärung. Der Zustand jener *τινές* besteht demnach darin, daß sie die tatsächliche Irrealität der *εἴδωλα*, die sie vielleicht aus Erkenntnisgründen sogar bejahen, doch noch nicht für alle Beziehungen ihres Empfindens und Handelns sich haben wirksam aneignen können; es ist, wenn man so will, ein Stück polytheistischer Aberglaube, dessen Torheit man vielleicht einsieht und an den man doch noch innerlich gebunden ist. Infolge davon essen die Betreffenden Götzenopfer (aus *ὡς εἰδωλόθυτον* ist ein einfaches *εἰδωλόθυτον* als Objekt zu *ἐσθίουσιν* zu entnehmen) als wirkliches Götzenopfer, verbinden damit also ähnliche Vorstellungen, wie sie der Heide hatte, indem er sich als einen Gast am Tische des Gottes wußte und mit seinem Mahle einen Kultus desselben auszuüben, überhaupt in sakrale Beziehung zu ihm zu treten überzeugt war. Wer nun als Christ noch irgendwie in solchen Vorstellungen befangen war, dem mußte sein Gewissen, wenn es überhaupt wach war, die völlige Enthaltung vom Götzenopfer zur Pflicht machen, da er ja selbstverständlich gebunden war, alle Abgötterei zu meiden, für Gott und von Gott allein zu leben. Aß er dennoch, dann war die Folge ein von der Schuld der Abgötterei beflecktes Gewissen.[1]) Indem *ἀσθενὴς* nicht als ein einfaches Attribut, sondern in einem Partizipialsatz neben *συνείδησις* tritt (cf v. 10), wird die Schwäche des Gewissens recht nachdrücklich als der Zustand charakterisiert, der jene Befleckung herbeiführt. Schwach heißt aber das Gewissen nicht, wie sonst etwa, hinsichtlich des Verhältnisses zwischen seinem Zeugnisinhalt und der Kraft, ihm zu praktischer Wirkung zu verhelfen, sondern weil ihm die Kraft mangelt, sich von dem Einfluß jener falschen Vorstellungen loszumachen, weil es also befangen ist. Als unausgesprochene Voraussetzung dieser ganzen, auch nach der ganzen Art, wie sie erwähnt wird, nicht auf den Gemeindebrief als Quelle zurückzuführenden Konstatierung ergänzt sich von selbst die Tatsache, daß die andern, wohl die Mehrzahl, sofern sie über-

---

[1]) *μολύνειν* wird im biblischen Sprachgebrauch besonders gern für Befleckung mit heidnisch-abgöttischem (und, was eng damit zusammenhängt, unzüchtigem) Wesen gebraucht. So heißen die durch unreine und heidnische Speisen befleckten Schüsseln Jes 65, 4 *μεμολυμμένα*; cf ferner Jer 44. 4; 1 Esra 1, 80; 1 Mkk 1, 37; 2 Mkk 6, 2; 7, 1; 14, 2.

haupt Götzenopferfleisch aßen, ohne solche Befangenheit und darum ohne Schuldbefleckung und Schuldgefühl es genossen.

[8, 8] Seine eigene Auseinandersetzung über diesen ganzen Sachverhalt beginnt nun Pl, unter Anwendung der Übergangspartikel *δέ*, mit einem Hinweis von grundsätzlicher Allgemeinheit: Speise aber (sei es, welche es auch sei) wird uns nicht in Gottes Nähe stellen.[1]) *παριστάναι τινί* nämlich, das ursprünglich örtlich „neben jemand stellen" heißt (Mk 14, 47; AG 1, 10), empfängt die nähere Bestimmung, in welchem Sinn das geschieht, durch hinzugefügte Prädikatsakkusative oder präpositionale Ausdrücke (z. B. Rm 6, 16, 19) oder durch die den Zusammenhang beherrschende Vorstellung (II, 11, 2). Ersteres fehlt hier; der Zusammenhang aber läßt an ein Hinführen vor Gottes Gericht (Rm 14, 10) gar nicht, eher an eine Zurüstung für Gottes Dienst (Rm 12, 1) denken; die einzige, sprachlich vergleichbare, zugleich aber ganz kongruente Parallele jedoch aus Pl (II, 4, 14), in welcher *παριστάναι* dem Zusammenhang gemäß nur von der Einführung in die beseligende Nähe Gottes verstanden werden kann, legt diese Auffassung auch für unsre Stelle am nächsten (zur Sache cf 4, 20, namentlich aber 6, 19 u. Rm 14, 17). Durch die Stellung von *βρῶμα* am Anfang und *τῷ θεῷ* am Ende ist dabei der Gedanke ganz besonders scharf pointiert. Ist Speise also, nämlich die Wahl dieser oder jener Speise, irrelevant für das Verhältnis zu Gott, wie es werden soll, dann ist auch klar: Einerseits haben wir, wenn wir essen, keinen Vorteil, andrerseits, wenn wir nicht essen, keinen Nachteil.[2]) Dieser Satz hebt nicht die Tatsache auf, die soeben in 7 b im Blick auf besondere innere Zustände warnend hervorgehoben war und gleich hernach in 10 f. wieder hervorgehoben wird, sondern richtet sich an die „Starken", um ihnen zu sagen, daß es falsch ist, wenn sie meinen, durch den Beweis ihrer inneren Freiheit in bezug auf das Götzenopferfleisch eine für ihr Verhältnis zu Gott in Betracht kommende Leistung zu vollbringen, und daß sie ohne Schaden auf solche Taten verzichten können. [8, 9] Es ist vielmehr ein ganz andrer Gesichtspunkt, der, wie *βλέπετε* eindringlich hervorhebt, hier in Betracht gezogen werden muß: Sehet vielmehr zu, daß nicht etwa diese eure Freiheit zum Anstoß werde für die Schwachen. *ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη* geht eben

---

[1]) Statt des Fut. erscheint namentlich in der westlichen Überlieferung das Präsens *παρίστησιν*; wahrscheinlich ist das aber auf Angleichung an die folgenden Präsentia zurückzuführen. Das Futurum steht aber nicht etwa vom Tage des Gerichts, sondern zur Bezeichnung der möglichen, bzw. erwarteten Wirkung.

[2]) Für diese Ordnung der beiden Sätze spricht die Übereinstimmung alexandrinischer (א Clem. Orig.), der alten westlichen und der syrischen Texte.

auf jene im bisherigen zwar nicht ausgesprochene, aber überall vorausgesetzte Befugnis, Götzenopferfleisch unbedenklich zu genießen, wie sie die Kor. in der Mehrzahl für sich von ihrer Gnosis aus in Anspruch nahmen; die demonstrative Art, wie Pl von ihr redet, läßt annehmen, daß er den Ausdruck in dem Gemeindebrief vorgefunden hat (cf 9, 4. 12. 18: 10, 23). *πρόσκομμα*, das auf dem Wege befindliche Hindernis, über welches man fällt (Jes 8, 14 *λίθος προσκόμματος;* Sir 31, 7: *ξύλον προσκόμματος*), bezeichnet im übertragenen Sinne das, woran die Seele zur Sünde gereizt wird und zu Fall kommt.[1] [8, 10] Eine Erklärung dazu gibt das Folgende durch ein Beispiel, das formell als nur möglich dargestellt wird, weil es trotz seiner besondern Umstände doch nur in der Konsequenz des ungescheuten Genusses des Götzenopferfleisches überhaupt liegt, das aber wohl an tatsächliche Vorkommnisse in K sich anlehnt: Falls nämlich einer dich, den Gnostiker, im Götzenhause zu Tisch liegen sieht, wird ihm, der ein Schwacher ist, nicht sein Gewissen in solche Höhe gebracht werden, daß er die Götzenopfer genießt?[2] Das Vorbild jenes in seiner Erkenntnis Starken wird also den Schwachen so beeinflussen, daß er dasselbe nachahmt. Wenn Pl die Art dieser Wirkung mit *ἡ συνείδησις αὐτοῦ οἰκοδομηθήσεται* beschreibt, so könnte dies an sich von einer Fortbildung des Gewissensurteils zu gleicher Unbefangenheit verstanden werden. Die Fortsetzung des Gedankens in v. 11 zeigt aber, daß das Gegenteil gemeint ist: die *οἰκοδομή* ist eine ruinosa aedificatio (Calvin). Mithin ist *οἰκοδομεῖται* hier ironisch gebraucht und ist

---

[1]) Cf Sap. Sal. 14, 11 (*τὰ εἴδωλα ἐγενήθησαν*) . . *εἰς σκάνδαλα ψυχαῖς ἀνθρώπων καὶ εἰς παγίδα ποσὶν ἀφρόνων.*

[2]) *εἰδώλιον* (od. *εἰδωλεῖον*) (LXX Dan 1, 2; Bel 9; 1 Esra 2, 10; 1 Mkk 1, 47; 10, 83) entspricht in seiner Bildung ganz den geläufigen, von den Eigennamen des betr. Gottes abgeleiteten Bezeichnungen der einzelnen Tempel. Cf *Ἀπολλώνιον*, *Ποσιδώνιον* und z. B. in The Tebtunis Papyri I. ed. Grenfell etc. 1902 folgende ähnliche Bezeichnungen (in wechselnder Schreibart): *Ἀμμωνιεῖον* 88, 50; *Ἀνουβιεῖον* 5, 71; *Ἑρμαῖον* 88, 53; *Διοσκορεῖον* 14, 18; *Βιοτροφεῖον* 87, 100; *Ἰσιεῖον* 5, 70; *Θοηριεῖον* 39, 9. Eine Einladung zur Teilnahme an solchem Mahle findet sich — den Hinweis verdanke ich D. Zahn — in The Oxyrhynchus Papyri ed. Grenfell and Hunt. vol. I (1898) p. 177 Nr. 110 in folgender Form: *Ἐρωτᾷ σε Χαιρήμων δειπνῆ | σαι εἰς κλείνην* (= *κλίνην*, Tischlager) *Σαρά | πιδος ἐν τῷ Σαραπείῳ αὔριον | ἥτις ἐστὶν ιε* (= 15) *ἀπὸ ὥρας θ* (= 9). Die Opfermahle fanden, namentlich wenn es Speisungen für größere Mengen waren, im Tempelvorhof, wo auch der Opferaltar unter freiem Himmel stand, statt, sonst vielleicht auch in Nebenräumen, wie sich deren öfters nachweisen lassen, ohne daß ihr Zweck ganz feststeht. So hat der Isistempel in Pompeji (Overbeck, Pompeji 1, 109 ff.) einen großen Saal, der Vestatempel daselbst eine Küche (a. a. O. 119), der Venustempel eine Plattform zur Seite des Nebenaltars (a. a. O. 102). Cf auch, was 3 Mkk 4, 16 von Ptolemäus IV. Philopator bemerkt wird: *συμπόσια ἐπὶ πάντων τῶν εἰδώλων συνιστάμενος.*

Replik des Pl auf die kühne Behauptung des Gemeindebriefs von der erbaulichen, alle zur Freiheit fortbildenden Wirkung der ἐξουσία hinsichtlich des Götzenopfers. Der appositionelle Partizipialsatz **ἀσθενοῦς ὄντος** besagt demnach ausdrücklich nicht nur, daß der Betreffende ein Schwacher war, sondern daß er ein solcher noch ist, während er sich doch fortreißen läßt, zu tun, was sein Gewissen ihm verwehrt. In einer Frage hat Pl diese Wirkung dargestellt. Die Antwort müßte lauten: er ißt zwar, aber eine Förderung empfängt er davon nicht. Sie wird nun so zwar nicht gegeben; aber aus der Beziehung auf die unausgesprochene erklärt es sich, wenn Pl mit erläuterndem und bestätigendem γάρ (cf 9, 9f.; 1 Th 2, 20; AG 16, 37) fortfährt: [8, **11**] Verderbt wird ja der Schwache durch deine Erkenntnis, der Bruder, um dessen willen Christus gestorben ist.[1]) Damit ist hier die sittliche Frage ebenso in unmittelbare und zwingende Beziehung zur höchsten Heilstatsache gesetzt, wie das ähnlich auch in 6, 20; 5, 7; 1, 13ff. geschehen war. Durch das den folgenden Satz eröffnende οὕτως wird sie denn auch in ihrem vollen Ernste festgehalten und zu der Konsequenz entfaltet: [8, **12**] Derart aber sündigt ihr, indem ihr gegen die Brüder sündigt und ihrem Gewissen in seiner Schwäche einen Schlag versetzt, gegen Christus. (Zu τύπτειν cf Prov. 26, 22, wo es von der tief eindringenden Wirkung verleumderischer Worte gebraucht ist.) So erkennt also die Liebe in dem Genuß, den die Gnosis für unverfänglich erklärt, eine Sünde; „wer bloß erkennt, hat noch nicht erkannt, wie man erkennen muß". Der Übergang zum Plural sowohl hinsichtlich des Schwachen wie hinsichtlich des Erkenntnisstarken, der vorher als Individuum angeredet war, in v. 12 zeigt endlich, daß jene nicht bloß einige Einzelne, namentlich aber, daß das rücksichtslose Vorgehen von Starken auch nicht einzelnen, sondern der Gemeinde überhaupt, abgesehen nur von jenen Schwachen, zuzurechnen war (cf zu 5, 2; 6, 8). Um so wirkungsvoller ist es daher, wenn Pl nun an seiner eigenen Person exemplifiziert, was die Liebe in solchem Falle und aus solcher Rücksicht auf den Bruder und auf Christus tut: [8, **13**] Daher, wenn Speise meinen Bruder zur Sünde reizt, so will ich nimmermehr Fleisch essen in alle Zukunft, damit ich nicht meinen Bruder zur Sünde reize.[2]) Nicht bloß des Götzenopferfleisches also will sich Pl enthalten, sondern, weil der Fleischgenuß ja gar nicht so kontrolliert werden kann, daß man unter allen Umständen sicher ist, solches nicht zu ge-

[1]) Die Textform καὶ ἀπολεῖται (DGfg vg syr) wird durch Wegschaffung des schwierigen γάρ entstanden sein.
[2]) Zu σκανδαλίζειν cf Zahn, Matth. S. 233 u. Anm. 103.

nießen, und weil also der Bruder im Fleischgenuß überhaupt sich mit seinem Gewissen in Gegensatz zu bringen in Gefahr ist, so ist er bereit, um auch nicht den entferntesten Anlaß zu gewissenswidrigem Tun zu geben, den Fleischgenuß überhaupt zu vermeiden, wieviel mehr dann jenes Fleisch, das zu genießen auch aus andern Gründen bedenklich genug werden konnte (10, 14ff.).

b. Die Berufsübung des Pl als Vorbild selbstverleugnender Liebe 9, 1—22. Was er unter Umständen tun wolle, hatte damit Pl vorbildlich den Kor. ausgesprochen. Daß er damit nicht zu viel behauptet hat, das zeigt er jetzt an der Art, wie er tatsächlich in seinem apostolischen Beruf sich hinsichtlich des Gebrauchs seiner Befugnisse von höheren Rücksichten bestimmen läßt. Zunächst aber stellt er die Tatsachen fest, die für das richtige Urteil darüber in Betracht kommen: [**9, 1**] Bin ich nicht frei? Bin ich nicht ein Apostel? Habe ich nicht Jesum unsern Herrn gesehen? Seid nicht ihr in dem Herrn mein Werk? Frei nennt sich Pl entsprechend dem Zusammenhang dieser Frage mit Kap. 8 in dem Sinn, daß ihm — nicht nur trotz der Gebundenheit an Christus, sondern gerade wegen derselben — die Befugnis zusteht, sein Leben seinen Rechten gemäß zu gestalten, ohne daß ihm irgend jemand und selbst ein göttliches Gesetz nicht Verengerung und Verkümmerung aufzuerlegen berechtigt wäre. Nach welcher Seite er diese Rechte hier ins Auge faßt und in Anspruch nimmt, sagt die zweite Frage: sie drückt aber zugleich aus, daß ihm als Apostel noch besondere Befugnisse zustehen, die dem Christen insgemein so nicht zukommen. In 4, 9 nun hatte Pl die Bezeichnung *ἀπόστολος* in einem solchen Sinne gefaßt, daß sie auch auf Apollos angewendet werden konnte (cf 15, 7 cf mit 5); daß er aber Apostel nicht bloß dadurch, daß er überhaupt einen Sendungsauftrag von Christus her empfangen hat, sondern durch einen Vorgang ganz spezifischer Art geworden ist, betont die dritte Frage mit ihrem Hinweis auf das Erlebnis vor Damaskus (15, 8; Gl 1, 15). Denn nur wenn dieses, nicht aber irgendwelche Visionen oder gar Bekanntschaft mit dem historischen Jesus gemeint ist, paßt die Frage in die Mitte zwischen den Hinweis auf die apostolische Stellung überhaupt und auf seine apostolische Beziehung zu den Kor. insonderheit; Christuserscheinungen an sich sind ja noch keine Autorisation zu apostolischer Tätigkeit (cf 15, 6), geschweige denn daß sich besondre Rechte für einen Christen darnach bemessen ließen, ob er den auf Erden lebenden Jesus geschaut hat oder nicht; durch das Erlebnis vor Damaskus aber ist Pl, indem Christ, zugleich Apostel geworden. Die Art, wie er darauf Bezug nimmt, ist aber besonders bezeichnend. Denn das war damals entscheidend, daß er Jesum, diese geschichtliche Persönlichkeit — *ὃν σὺ διώκεις*

AG 9, 5 — so zu sehen bekam, daß er ihn fortan als den Herrn kannte und bekannte. Damit war er Apostel durch unmittelbare Berufung Christi (Gl 1, 1), also in dem spezifischen Sinne des Worts, wie er nur noch auf die Zwölfe zutraf, ja wenn man hinzunimmt, daß er Verfolger der Gemeinde war, durch einen ganz einzigartigen Vorgang (15, 8 f.). Dieser seiner apostolischen Stellung fehlt es aber auch nicht an einem apostolischen Werke (cf 4, 20), also nicht an der Gewährleistung durch eine greifbare Tatsache; wie dieses Moment durch die Stellung von *τὸ ἔργον* am Anfang stark heraustritt, so hebt das am betonten Ende stehende *ἐν κυρίῳ* hervor, daß jener Erfolg in dem Herrn begründet ist, daß also auch der Herr sich tatsächlich und auf die Dauer zu dem Apostel bekannt hat, den er einst berief. Daß gerade die korinthische Gemeinde diese gewährleistende Tatsache bilde, war dabei hervorgehoben (*ὑμεῖς*), aber nicht in einen Gegensatz gestellt. Das geschieht jetzt: [**9, 2**] Wenn ich für andre nicht Apostel bin, so bin ich es doch sicherlich für euch; denn das Sendungssiegel für mich seid ihr in dem Herrn.[1]) Der Art des Dativs nach (cf zu 4, 3) könnte 2a auch auf die Geltung gehen, die die einen dem Pl versagen, die Kor. aber zuerkennen. Aber das widerspräche dem Zusammenhang. Denn die Befugnisse, die dem Ap zukommen und über deren durch die Liebe geregelten Gebrauch er handeln will, bemessen sich lediglich nach dem, ob er wirklich ist, was er heißt, nicht aber darnach, ob andre ihn dafür erachten. Pl betont also, daß er den Kor. gegenüber tatsächlich apostolische Stellung inne habe (4, 15).[2]) Der Vordersatz, durch den er dies noch besonders beleuchtet, spricht in kondizionaler Form eine Konzession aus, die nach ihrer sprachlichen Form auch von einer rein hypothetischen Annahme eines irrealen Falles (*εἰ* = gesetzt auch) gemeint sein könnte: da aber Pl in der Tat nicht der Universalapostel, sondern Apostel mit besonderen Aufträgen und für ein besonderes Gebiet war (Rm 1, 5; Gl 2, 7; I, 1, 17), so ist jene Konzession als Benennung einer wirklichen Tatsache zu verstehen (*εἰ* = zugegeben, daß). 2b wiederholt die dieser gegenüber in Betracht zu ziehende Haupttatsache durch ein Bild, das die Existenz der korinthischen Gemeinde als das die Echtheit seiner Sendung verbürgende Siegel

---

[1]) Die Variante *τῆς ἐμῆς ἀποστ.* in DKL (bzw. einfach *τῆς ἀποστ.* in FG) ist Erleichterung gegenüber der scheinbar auffallenden Stellung von *μου*: dieselbe bezweckt aber gerade, die Beziehung des *μου* zu den beiden Substantiven zu sichern.

[2]) Alle Bemühungen daher, zu entscheiden, ob die Bestreiter der Apostelautorität des Pl unter den Kephas- oder unter den Christusleuten, oder wo sie sonst zu suchen seien, sind überflüssig, und wie hier, so auch in v. 3.

bezeichnet, wobei durch den wiederum wie in 1 d den ganzen Gedanken näher bestimmenden Zusatz *ἐν κυρίῳ* nochmals hervorgehoben wird, daß die Christenexistenz der Leser wie die Sendung des Ap und die Bedeutung, die jene für diese hat, auf den Herrn sich zurückführt. Zu welchem Zwecke nun das alles hervorgehoben wird, läßt sich erst bestimmen, wenn über die Bedeutung des Satzes Klarheit gewonnen ist: **[9, 3]** Meine Verteidigung gegenüber den mich Untersuchenden ist dies. Der Dativ steht hier bei dem Substantivum *ἀπολογία* wie sonst bei dem Verbum *ἀπολογεῖσθαι* II, 12, 19; AG 19, 33; cf auch II, 7, 14; 9, 2. Daß *οὗτος* als Attribut oder als Prädikat bzw. Objekt bei Pl ebensowohl auf Vorangegangenes zurück- wie auf Folgendes voranweisen kann, ist zweifellos. Ganz besonders liebt es aber Pl, in einem hinweisenden *οὗτος* (*τοῦτο*) den Inhalt bevorstehender Ausführungen anzukündigen, wobei er das Pronomen keineswegs immer (cf 7, 29; 15, 50; II, 10, 7. 11; Gl 3, 2. 17 etc.), aber doch häufig an den Schluß stellt (I, 1, 12; II, 2, 1; 8, 20; Phl 1, 6; 1 Tm 1, 9 etc.); es kann jedoch auch sogar schon am Anfang des Satzes eintreten Eph 4, 17 (cf für *τοῦτο* in entgegengesetzter Beziehung, aber gleicher Wortstellung 1 Th 5, 18). Daß dagegen umgekehrt ein solches *οὗτος*, wenn es signifikant am Schlusse des Satzes steht, den Inhalt vorausgegangener Erörterungen in sich beschließe, dafür hat die Sprache des Pl kein Beispiel. Wohl aber ist an der zunächst vergleichbaren Stelle II, 1, 12 die Beziehung des Pronomens auf das Folgende ganz außer Zweifel. Die sprachlichen Verhältnisse machen es also zum mindesten nicht wahrscheinlich, daß *αὕτη* die Ausführungen von 1 u. 2 zusammenfasse und sie als des Pl Apologie bezeichne. Aber diese Auffassung unterliegt auch unüberwindlichen sachlichen Bedenken. Die fragenden Untersuchungen (cf zu 4, 3 über *ἀνακρίνω*), denen gegenüber Pl sich verteidigt, könnten ja dann auf nichts anderes als auf die apostolische Autorität des Ap bezogen werden, und seine Apologie gegenüber solchen Anzweiflungen bestünde in jenen knappen Hinweisen auf Ursprung und Frucht seiner apostolischen Tätigkeit. Aber auch angenommen, daß dies gegenüber wirklicher Opposition eine zulängliche Apologie gewesen sei, so muß man doch fragen, was denn in aller Welt in diesem Zusammenhang eine diesbezügliche Selbstverteidigung zu tun habe. Davon, daß jemand seine apostolische Autorität angefochten habe, ist ja in der ganzen Auseinandersetzung, die doch von den *εἰδωλόθυτα* handelt, weder vorher noch nachher die Rede. Vielmehr will Pl sein Verhalten in seinem apostolischen Berufe als Illustration vorführen für die Forderung rücksichtsvoller Bruderliebe, die er an die Kor. gerichtet hat. Davon nun auf einmal auf die ganz andre Bahn abzuschweifen, was er etwa den sein apostolisches Recht

bestreitenden zu erwidern habe, wäre ein seltsamer Seitensprung; sollte er aber dennoch geschehen, wenn ja etwa doch solche Gegner vorhanden waren, so war gerade in einem solchen Zusammenhang mit einem bloßen knappen Hinweis auf einzelne, wenn auch noch so wichtige Tatsachen noch nichts Entscheidendes erreicht; denn auch die event. Gegner werden diese Tatsachen nicht bestritten haben und bezweifelten dann doch seine wahre Apostelschaft. Daß man ferner den Anschauungen des Ap nicht überall in K ohne weiteres autoritative Kraft beimaß, das ist allerdings aus Kap. 7 deutlich zu entnehmen; daß man seinen Angriff auf den lieblosen Gnosisstandpunkt der Kor. nicht unerwidert lassen werde, sondern Gegenkritik an ihm üben werde, darauf konnte und mußte daher sich Pl gefaßt machen. Aber von einer Opposition gegen seine apostolische Stellung selbst ist nicht einmal in Kap. 1—4 die Rede gewesen (cf S. 202). Liegt denn aber nicht auch ein andres Verständnis von 3 viel näher? In 8, 13 hatte Pl mit einem kühnen Worte gesagt, wieweit er in seiner Liebe unter Umständen wolle und könne sich durch die Rücksicht auf den Bruder bestimmen lassen. Da Pl dies bloß für den möglichen Fall von sich behauptet hatte, so lenkte er dadurch die ohnehin naheliegende Kritik des Satzes geradezu auf sein persönliches Verhalten und forderte die Frage heraus, ob er denn mit jener Versicherung nicht etwa doch nur ein großes Wort gelassen ausgesprochen habe. Diesem möglichen Angriff begegnet er schon im voraus in Kap. 9. Er stellt zuerst mit begreiflichem Nachdruck fest, daß er wirklich, ja im höchsten Sinne des Worts und nicht bloß dem Wort, sondern dem Werke nach ein Apostel sei, und kündigt nun in v. 3 an, daß er von da aus sein Recht zu jenem kühnen Satze nachweisen und also sich gegen jede skeptische Betrachtung desselben verteidigen wolle. Gewiß ist das Asyndeton in 3 dabei auffallend; aber es kommt auf Rechnung der lebhaften und unvermittelten Wendung, die Pl durch Kap. 9 in der Argumentation überhaupt vollzieht. Und wenn bei *ἀπολογία* und *ἀνακρίνουσιν* der Hinweis auf die Person des Apostels nicht ohne Betonung geschieht (*ἐμή* statt *μου*, *ἐμέ* statt *μέ*), so liegt darin der Gedanke, daß den Korinthern nicht ebenso eine Tatsachenapologie gegenüber dem sie vor sein Forum ziehenden Ap zur Verfügung stehe. Ist damit nun der Sinn von 3 getroffen, so kann auch v. 2 nicht mehr unter dem Gesichtspunkt eines Nachweises für die Wirklichkeit der apostolischen Würde des Pl betrachtet werden. Er würde als solcher nicht weniger wie 3 einen Fremdkörper innerhalb des vorliegenden Ganzen bilden. Harmonisch fügt er sich ihm aber ein, wenn man ihn als Hinweis darauf nimmt, daß, da doch Pl wenigstens für K der Apostel ist und diese Gemeinde gleichsam das Siegel auf seine Stellung bildet, ihm gerade für diese Gemeinde ganz besonders

alle die Befugnisse zustehen. die einem Apostel eingeräumt sind. Daran zu erinnern war aber für die Absichten des Pl um so wichtiger, als er ja gerade in K in ganz besonderem Grade auf die Ausübung jener Befugnisse verzichtet hatte (cf S. 10f.) und da seine nachherigen Ausführungen sich z. T. ganz speziell mit diesem seinem Verhalten gegen die Kor. befassen sollten (9, 11—13b); das Bild in 2b bezweckt daher auch nicht sowohl den Kor. zu sagen, was Pl überhaupt, als was er ihnen und sie ihm gegenüber sind (anders II, 3, 2).[1])

Christenfreiheit und apostolische Stellung bilden also die tatsächlichen Voraussetzungen, nach denen die Befugnisse des Pl und, wie der — übrigens nicht markierte — Übergang in den Plural andeutet, der mit ihm in gleicher Lage befindlichen Missionsarbeiter sich bemessen. Aus jener ergibt sich, was die beiden ersten Fragen in sich schließen: [**9, 4f.**] Haben wir etwa nicht Befugnis, zu essen und zu trinken? Haben wir etwa nicht Befugnis, eine Schwester als Eheweib mit uns herumzuführen, wie die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas? Da „Essen und Trinken" hier ohne ein bestimmtes Objekt steht, so darf man es auch durch keine derartige Näherbestimmung ergänzen, auch nicht, indem man etwa den von den Gemeinden zu erholenden Lebensunterhalt hinzudenkt. Essen und Trinken sind vielmehr die allgemeinen und natürlichen Funktionen zur Erhaltung des Lebens; eine *ἐξουσία* bilden sie aber als solche für den Christen insofern, als sein Christenstand ihm durchaus nicht die Vernachlässigung dieser Bedürfnisse zur Pflicht macht. Pl will darum sagen, daß es auch ihm an sich zustünde, auf die Befriedigung derselben so, wie es je und dann nötig ist, bedacht zu sein, während er doch, was er nachher gar nicht mehr besonders ausführt, in anderem Zusammenhang aber schon 4, 11 konstatiert hatte, sich tatsächlichen Entbehrungen aussetzt (II. 11, 27). So wenig, wie in dieser Hinsicht, ist in bezug auf die Ehe das allgemeine Menschen- und Christenrecht (cf 7, 2) durch die apostolische Stellung aufgehoben. Vielleicht mit Rücksicht auf die asketische Minderheit in K (cf S. 301), vielleicht aber auch nur, weil hier gerade Signifikantes vorlag, belegt Pl diese Behauptung durch Tatsachen. Ihn ausgenommen führen die Apostel (*καὶ* vor *οἱ λοιποί* etc. steht pleonastisch cf S. 270) und neben diesen die Brüder des Herrn (Mt 13, 55; Mk 6, 3), die offenbar wegen ihrer bedeutsamen Beziehung zu Jesus mit den

[1]) Übrig bleibt dabei die Frage, wie Pl gerade die kor. Gemeinde so bezeichnen konnte, nachdem doch andre Gemeinden vor jener von ihm gegründet worden waren. Sie war aber immerhin bis dahin das bedeutendste Ergebnis der Missionstätigkeit Pl.

andern genannt werden,[1]) und der schließlich diesen allen gegenüber noch namentlich hervorgehobene (cf zu *καί* 7, 8) Kephas, dessen Beispiel (cf Mt 8, 14) deshalb besonders wichtig war, weil er unter allen älteren Ap das höchste Ansehen genoß, ihre Frauen auf ihren Missionsreisen mit sich; daß sie dies getan hätten, um an ihnen Gehilfinnen für Frauenmission zu haben, (so Clem. Alex. Strom. III, 536 ed. Potter), und daß sie deshalb mit ihnen in bloß geschwisterlicher Gemeinschaft gelebt hätten, ist ausgeschlossen, letzteres durch das zu *ἀδελφήν* prädikative *γυναῖκα*, ersteres dadurch, daß dieses Verhalten mit unter den Begriff der *ἐξουσία* gestellt ist; es handelt sich aber auch nicht um die Befugnis, für ein Eheweib von den Gemeinden Lebensunterhalt zu beanspruchen, sondern lediglich um die Ehe als „Lebensannehmlichkeit“ (Hofm.). Daß Pl derselben nicht nur insofern ermangelte, als er zwar eine Frau besaß, sie aber nicht mitnahm, sondern in dem Sinne, daß er überhaupt unverheiratet war, ging schon aus 7, 7 f. hervor;[2]) zugleich aber fällt von der Bedeutung, welche Pl in Kap. 9 seinem Verzicht auf die Ehe für seinen Beruf beimaß, ein Licht auf die Gründe, die ihn die zu solchem Verzicht befähigende Beschaffenheit als *χάρισμα* bezeichnen ließen (7, 7). Ein Gedanke daran, daß diese *ἐξουσίαι* ihm von den Kor. könnten bestritten werden, liegt dabei ganz fern; schon das *μή* charakterisierte ja alle diese Fragen als solche, auf welche ein Nein! selbstverständlich ist und sicher erwartet wird (cf 11, 22; Rm 10, 18 f. u. Winer § 61, 3). Demgegenüber kann das *ἤ* in 9, 6 auf keinen Fall auf die entgegengesetzte Möglichkeit Bezug nehmen, sondern fügt in einfacher Weiterführung der Argumentation (cf *ἤ* in 7 c) zu den beiden ersten aus dem allgemeinen Christen- und Menschenstand erwachsenden ein besonderes mit dem apostolischen Dienst allein verknüpftes Recht: [9, 6] Oder haben allein ich und Barnabas nicht die Befugnis, nicht Erwerbsarbeit zu tun (d. h., wie aus dem Folgenden hervorgeht, sich von den Gemeinden ernähren zu lassen)? Barnabas, mit dem Pl seine erste Missionsreise unternommen hatte (AG 13, 1 ff.) und darnach nach Jerusalem gezogen war (Gl 2, 1 f.), wo er einst von ihm in die Gemeinde war eingeführt worden (AG 10, 26 ff.), stand weder in

[1]) Eben deshalb hätte ihre Nennung dann keinen Zweck, wenn diese Verwandtschaft nur im weiteren Sinne, nämlich von Vetterschaft gemeint wäre. Cf über die damit berührte Frage Zahn, Forschungen zur Gesch. des Ntl Kanons VI, 225—363 u. zu Gl 1, 19.

[2]) Schon Clem. Al. l. c. schloß aus obiger Stelle im Zusammenhalt mit Phl 4, 3, wo er *σύζυγος* von Ehegenossin versteht, daß Pl verheiratet gewesen sei, daß er aber seine Frau zu Hause gelassen habe. Ambros. dagegen teilte zu II, 11, 2 mit, Pl (u. Johannes) seien ehelos geblieben. Luther dachte wie Clem. oder wollte Pl immer noch lieber verwitwet denn als „Jungfrau“ sich denken.

Beziehung zu den Kor., noch hatte er eine besondere Stellung innerhalb der Missionsarbeiterschaft. Seine wie nachträgliche (cf *μόνος*, nicht *μόνοι*) Nennung neben Pl selbst kann darum nur den Zweck haben. die Aufzählung der *ἐργαζόμενοι*, zu denen übrigens die von Pl ganz abhängigen Gehilfen auf seiner zweiten Reise sich von selber gesellen dürften cf v. 12. als ganz erschöpfend zu charakterisieren. womit gesagt ist. daß alle andern. also alle die in 5 genannten. von jenem Rechte Gebrauch machen. Auch seine Gültigkeit wäre schon damit über allen Zweifel erhaben. Weil aber aus dem schon oben erwähnten Grunde gerade dieses Beispiel für die „Apologie" des Pl besonders wichtig war. widmet er ihm noch besondere Nachweise. zunächst aus dem natürlichen Leben: **[9, 7]** W e r t u t j e K r i e g s d i e n s t a u f e i g e n e n S o l d ? W e r p f l a n z t e i n e n W e i n b e r g u n d i ß t n i c h t s e i n e F r u c h t ? O d e r w e r w e i d e t e i n e H e r d e u n d i ß t n i c h t v o n d e r M i l c h d e r H e r d e ? So selbstverständlich, wie diese täglich wiederkehrenden Tatsachen sind, so billig ist es, daß „derjenige. welcher in des Herrn Jesu Kriegsdienst steht. einen heiligen Weinberg pflanzt. eine Menschenherde mit dem Worte Gottes weidet. dafür Sold bekomme. von seiner Arbeit Gewinn ziehe, seinen Unterhalt davon nehme" (Hofm.). Unter den Menschen gelten jene Regeln. aber es ist darum doch nicht ein bloß menschliches Recht. das in ihnen steckt. und es ist nicht bloß Menschenwitz. der sie auf das apostolische Amt überträgt. **[9, 8 f.]** Denn: R e d e i c h d a s e t w a i n M e n s c h e n w e i s e (= so daß der *ἄνθρωπος* in dem urgierten Sinn dieses Begriffs cf 3. 3 dabei die Norm des Urteils abgibt), o d e r s a g t e s n i c h t a u c h d a s G e s e t z ? (*οὐ* vor *λέγει* ist nicht verneinend. sondern fragend cf Rm 9, 21: das Subjekt ist. weil es den Gegensatz trägt. vorangestellt; *ἤ* führt die Tatsache ein. welche die Bejahung der ersten Frage unmöglich macht cf 6. 16). I n d e m G e s e t z e M o s e s i s t j a g e s c h r i e b e n : d u s o l l s t d e m R i n d e . d a s d r i s c h t . d a s M a u l n i c h t v e r b i n d e n .[1]) Es soll also dem Tiere, das über die aufgeschichteten Getreidelagen hingetrieben wird. um die Körner aus den Ähren zu stampfen (Micha 4. 12 f.), oder das den Dreschschlitten (2 Sm 24, 22) bzw. Dreschwagen (2 Sm 12, 31) darüber hinzieht. ermöglicht bleiben. sich an dem Getreide gütlich zu tun. Das vorhin als „menschlich" angeführte Prinzip ist demnach von dem Gesetze Mosis. in dem doch Gott seinen Willen kundgetan hat. sogar dem Tiere gegenüber gewahrt. In einer ähnlichen hinsichtlich ihres ersten Glieds zu verneinenden und eben deshalb im zweiten Gliede zu bejahenden Doppelfrage. wie sie

[1]) Die LA *κημώσεις*, die in B* D*·G überliefert ist, ist gerade auch deshalb vorzuziehen, weil sie von der der LXX *φιμώσεις* abweicht.

soeben in 8 gedient hatte, auf die richtige Würdigung der vorgeführten Grundsätze hinsichtlich ihres autoritativen Wertes hinzulenken, wird in 9b u. 10a die rechte Auffassung dieses Schriftworts und die Möglichkeit seiner Anwendung in dem vorliegenden Zusammenhang gesichert: [**9, 9b** u. **10**] Kümmert sich etwa Gott um die Rinder, oder redet er durchweg um unsertwillen? Durch das zweite Glied wird das erste aber nicht bloß verneint, sondern zugleich auch in bezug darauf begrenzt, in welchem Sinne es nicht zutreffe: nicht die Fürsorge für das Tier war es, was Gott veranlaßt hat, die citierte Bestimmung im Gesetze niederzulegen. Das nähere Verständnis des zweiten Gliedes hängt nun davon ab, auf wen ἡμᾶς sich bezieht und was *πάντως* heißt. In letzterer Hinsicht ist es ausgeschlossen, *πάντως* hier im Sinn eines den einzelnen Begriff (AG 18, 21 text. rec.) oder die ganze Aussage (AG 28, 4) verstärkenden „durchaus, jedenfalls" zu erklären; denn als solches paßt es nicht in eine Frage. Als Adverbiale der Art und Weise bezeichnet es dagegen in 9, 22, daß alle überhaupt möglichen Methoden angewendet werden, um Rettung zu erzielen. Demgemäß drückt *πάντως* bei *λέγει*, zu welchem natürlich aus 9c das Subjekt *ὁ θεός* zu ergänzen ist, aus, daß Gott in aller der Art zu sprechen, die er in der Schrift beobachtet, „unsretwegen" rede, d. h. daß seine Schriftoffenbarung durchweg etwas für „uns" bezwecke. Dann folgt aber auch von selbst, daß ἡμεῖς nur die Menschen im Gegensatz zum unvernünftigen Tier, nicht jedoch die Lehrer im Unterschied von den Gemeinden, bezeichnen kann. Durch den Gegensatz zu *μέλει* ist nun auch die Bedeutung von *δι' ἡμᾶς* näher bestimmt; es heißt: im Interesse der Menschen (cf 11, 9; II, 4, 15; 8, 9; Mk 2, 27). Was Pl also sagen will, ist dies, daß Gott, auch wenn er wie im vorliegenden Falle eine auf Tiere bezügliche Vorschrift gibt, damit doch eine ihm wohlgefällige und den Menschen wohltätige Regelung der Beziehungen der Menschen zu einander bezwecke. An der gebotenen Billigkeit gegenüber dem Tier sollten die Menschen lernen, gegen einander billig und human zu sein. Allegorisch kann diese Auslegungsweise des Pl nicht heißen; denn man hat nicht den geringsten Anhalt dafür, daß Pl den ursprünglichen Sinn der Vorschrift nicht tatsächlich als zu Recht bestehend anerkannt habe; er sichert nur durch den Gedanken, daß das (wirkliche) Interesse Gottes, wenn er so durch die Schrift zu den Menschen rede, doch nicht auf die Tiere gehe, die Möglichkeit, von jener Schriftstelle in seinem Zusammenhang Gebrauch zu machen. Mit einem die unausgesprochene Antwort auf das zweite Glied der Doppelfrage bestätigenden *γάρ* (8, 11) fährt er darum fort: Ja, um unsertwillen ward es geschrieben, daß der Pflügende auf Hoffnung pflügen soll und der

Dreschende (dreschen soll) auf Hoffnung einen Anteil zu erhalten. Daß hier ὅτι nicht einen Kausalsatz einleitet, ist gewiß; denn wenn Pl hier die Anordnung der gottgegebenen Schrift und seine Deutung derselben auf die in den beiden Regeln ὁ ἀροτριῶν etc. ausgedrückte Maxime als auf ihren letzten und rationalen Grund zurückführen würde, so würde er der Tendenz geradezu entgegenhandeln, um deren willen er überhaupt zur Schrift gegriffen hat, nämlich die menschlich einleuchtende Regel göttlich zu legitimieren. ὅτι ist also deklaratives „daß“ und fügt sich als solches eben darin dem Zusammenhang durchaus passend ein, daß es die Umsetzung des Gebotes in solche Form bringt, in welcher seine Abzweckung auf die Menschen sofort ersichtlich ist. Untunlich ist daher die Ergänzung von βοῦς zu ἀροτριῶν und ἀλοῶν: beide Partizipien gehen vielmehr — wie übrigens auch der Begriff ἐλπίς schon nahelegt — auf die menschlichen Arbeiter, aber auf sie zunächst als wirkliche Pflüger und Drescher, sodann aber auf alle in irgendwie vergleichbarem Arbeitsverhältnis Stehenden. ὀφείλει stellt die ganze Regel unter den Begriff der sittlich notwendigen, weil gottgesetzten Ordnung (cf zu 7, 36); nur liegt das von der Verpflichtung betroffene Moment hier nicht im Infinitiv, sondern speziell in dem diesen näherbestimmenden ἐπ' ἐλπίδι, und die Verpflichtung selbst haftet nicht, wie sonst, an dem Subjekt zu ὀφείλει, für welches hier vielmehr jene „Verpflichtung“ eine ihm zustehende Gebühr bezeichnet, sondern allgemein an der von den Menschen zu vollziehenden Ordnung ihrer Lebensverhältnisse. Indem Pl nun aber in 11 u. 12 die menschlich billige und jetzt auch göttlich autorisierte Regel auf sein Verhältnis zur Gemeinde überträgt und so also die Antwort auf die in 6 aufgeworfene Frage abschließt, hebt er noch zwei neue, das Recht auf jene ἐξουσία noch verstärkende Momente heraus. Das eine ist, daß hier der Lohn einer viel niedrigeren Sphäre angehört, als die Arbeit, so daß der Anspruch auf jenen um so gerechtfertigter erscheinen muß: [**9, 11**] Wenn wir euch geistliche Aussaat gebracht haben, ist's etwas großes, wenn wir dann von euch fleischliche Früchte ernten? ἡμεῖς wird hier ganz von selbst hinsichtlich seines Umfangs durch den Gegensatz zu ὑμῖν und durch ἐσπείραμεν bestimmt, nämlich als Bezeichnung der Lehrer und zwar dem Bilde und dem Tempus von ἐσπείραμεν nach speziell derjenigen, welche die grundlegende Arbeit in K getan haben. (Zu μέγα cf II. 11, 15: das Futurum drückt das logische Verhältnis zwischen Säen und Ernten aus.) Das andre ergibt sich aus dem Umstand, daß andre ungescheut von einer ähnlichen ihnen den Kor. gegenüber zustehenden Befugnis Gebrauch machen, ohne doch, was in dem Gegensatz von ἄλλοι und ἡμεῖς notwendig enthalten ist, die gleiche Arbeitsleistung dafür geltend machen zu

können: **[9, 12 a]** Wenn andre an dem Anrecht an euch teilhaben, (haben) dann nicht vielmehr wir (solchen Anteil)? Unsre Kenntnis der geschichtlichen Verhältnisse läßt bei diesen *ἄλλοι* in erster Linie an die Gemeinde in Jerusalem und bei der *ἐξουσία* an die Ansprüche denken, welche sie an die Mildtätigkeit der heidenchristlichen Gemeinden erhob (Gl 2, 10), wie ja auch Pl im Begriffe ist, für jene Gemeinde eine Kollekte auch in K zu veranstalten (16, 1), und wie er Rm 15, 27 diese Kollekte ganz unserm Zusammenhang entsprechend als eine *ὀφειλή* der Heidenchristen, also auch als eine *ἐξουσία* der Armen von Jerusalem betrachtete. Wie weit daneben Pl auch an Lehrer selbst gedacht hat, die nach ihm in K tätig gewesen sein müßten, steht dahin. Denn auf den einzigen, den wir in dieser Hinsicht kennen, Apollos, paßt das Präsens *μετέχουσιν* nicht (cf aber auch 3, 10).

Außer allem Zweifel steht nach allen diesen Erwägungen das Recht des Pl und seiner Gehilfen, sich von den Gemeinden den Lebensunterhalt leisten zu lassen. Mit scharf adversativem *ἀλλά* stellt er dem nun aber sein tatsächliches Verhalten entgegen: **[9, 12 b]** Aber wir machten keinen Gebrauch von dieser Befugnis, sondern tragen (ob statt des Präsens *στέγομεν* wohl ursprünglich *ἐστέγομεν* geschrieben stand?) alles (nämlich alle aus diesem Verzicht folgenden Entbehrungen und Notwendigkeiten), damit wir nicht dem Evangelium Christi irgend eine Hemmung bereiten.[1]) Solche Hemmung konnte ja erwachsen, sobald die missionarische Tätigkeit sich unter dem Anschein des Brot- oder Gelderwerbes vollzog, weil dies dem Argwohn oder der Verdächtigung Nahrung gab, es möchte mehr auf die Gaben als auf die Seelen abgesehen sein, und weil überhaupt die Aussicht, zu solchen Leistungen beitragen zu müssen, namentlich Ärmere von dem Eintritt in die Gemeinde abschrecken konnte (9, 18). Wenn Pl nun aber, statt in diesen Gedanken fortzuschreiten, alsbald eine nochmalige Beweisführung, wie die eben vollendete, unternimmt, so scheint es zwar, als ob er damit eine nachträgliche Ergänzung der ersten bringe. Tatsächlich sind die neuen Tatsachen aber so wichtig, daß es gar nicht anders möglich ist, als daß er von Anfang an schon auch sie vor Augen gehabt habe. Daraus ergibt sich, daß Pl seine Argumentation absichtlich in zwei Beweisgänge zerlegt hat, von denen dem zweiten, weil er nicht bloß Analogien, sondern unmittelbar dem in Betrachtung stehenden Gebiete selbst angehörige und noch dazu göttliche Ordnungen, ja eine ausdrückliche Anweisung des Herrn vorlegt, eine wesentliche

---

[1]) *ἐκκοπήν* (so ℵ D L), das keinen Sinn gibt, weil es höchstens Zerstörung bedeuten könnte (cf Mt 3, 10; 7, 19; 5, 30; Rm 11, 22. 24; II, 11, 12) ist Schreib- oder Lesefehler für das richtige *ἐγκ.* oder *ἐνκοπή* 1 Th 2, 18; Gl 5, 7; Rm 15, 22.

Steigerung der Beweiskraft eignet. In der Absicht, dadurch einen besonders wuchtigen Eindruck zu erzielen, wird darum auch der Grund zu solcher Zerlegung zu suchen sein. Die auch für das Bewußtsein der Leser feststehende Tatsache, die Pl mit *οὐκ οἴδατε* einführt, darf nun aber nicht auf dem Gebiete des heidnischen Kults gesucht werden, da ihr als solcher ja keinerlei beweisende Kraft zustände, da Pl ferner mit Beziehung auf heidnisches Religionswesen nicht von *τὸ ἱερόν* etc. reden cf S. 303 und am allerwenigsten mit solchem einen Ausspruch seines Herrn durch *οὕτως* in Parallele stellen würde. In Erinnerung an atl Einrichtungen also (Deut 18, 1—8; Num 18, 8—31) fragt Pl: Wißt ihr nicht, daß die den heiligen Dienst Vollbringenden das vom Heiligtum Stammende essen, die am Altare Waltenden mit dem Altare teilen? Der erste der beiden Ausdrücke kann auch die Leviten umfassen, der zweite bezeichnet die Priester allein, aber nicht im Sinne einer wirklichen Unterscheidung, sondern umgekehrt in der Absicht, die allgemeine Gültigkeit der Regel innerhalb des ganzen atl Kultus nachzuweisen. *τὰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ* sind nicht nur die im Heiligtum eine Zeitlang niedergelegten Schaubrote (cf Mt 12, 4), sondern alle dem Heiligtum bzw. Gott zuzueignenden und von ihm aus ganz oder teilweise den Priestern und Leviten zu persönlichem Gebrauch zufließenden (Num 18, 8—12. 18f. 24. 31) Opfer und anderen Gaben: weil aber der Brandopferaltar von den blutigen Opfern insofern etwas für sich bekam, als manchmal das ganze Tier, immer aber mindestens gewisse Teile auf ihm verbrannt wurden, so heißt der Genuß des Priesterteils ein *συμμερίζεσθαι τῷ θυσιαστηρίῳ*. Innerhalb des neuen Bundes ist der priesterliche, Gott und den Menschen zugleich zugewendete Dienst zwar nicht mehr vorhanden; aber an seine Stelle ist ein höherer in der Verkündigung des Evangeliums getreten. Es ist darum nicht bloß ein Parallelismus, sondern ein innerer Zusammenhang, auf den das am Anfang von 14 stehende *οὕτως* hinweist: [**9, 14**] So hat auch der Herr den das Evangelium Verkündigenden verordnet, vom Evangelium zu leben (Mt 10, 10; Lc 10, 7; cf 1 Tm 5, 18b; zu *διέταξεν*, das keinen strikten Befehl wie *ἐπιτάττειν*, sondern eine auch Verheißungen und Befugnisgewährung einschließende Weisung bezeichnet cf Mt 11, 1). Auf ein wörtliches Citat führt es deshalb auch nicht mit Notwendigkeit hin. Vielmehr hat Pl das in Betracht kommende Wort des Herrn in völlig freier Anpassung an seinen eigenen Gedankengang wiedergegeben (cf einerseits Gl 6, 6, andrerseits 1 Tm 5, 18), der es ihm nahelegte, schon in der sprachlichen Form anzudeuten, daß gerade auf dem Arbeitsfelde und nicht aus irgend welchen andren Verhältnissen heraus der Arbeiter auch seinen Lohn finden soll. Die Eigenart des Wortes des Herrn,

die in der Vermeidung jeder irgendwie rechtlichen und sachlichen Festsetzung über den Lohn liegt, hat er aber dabei vollständig bewahrt. Wie in 12b *ἀλλά*, so stellt hier ein akzentuiertes *ἐγώ* diesen sachlich feststehenden Rechtstiteln das persönliche Verhalten des Ap gegenüber: [**9, 15**] Ich aber habe von keinem von diesem Gebrauch gemacht. Da dem Beweisgang von 7—12a bereits in 12b eine Aussage über den Verzicht des Pl auf sein Recht gefolgt war, so ist *οὐδενί τούτων* lediglich auf die Momente des neuen Beweisgangs zu beziehen; und Pl konstatiert also, daß er niemals eine dieser Tatsachen benützt hat, um sein Recht an die Unterstützung der Gemeinden durchzusetzen. Die Wendung zur ersten Person Singularis, die von da ab bis zum Schlusse festgehalten wird, erinnert dabei zugleich daran, daß es sich hier immer um eine ihm persönlichst geltende Auseinandersetzung und zwar um eine „Apologie“ handelt. Demgemäß versichert er denn auch alsbald: Geschrieben habe ich das aber nicht zu dem Zwecke, daß es so gehalten werde mit mir. Ja, weil ein derartiger Irrtum den Zweck seiner Auseinandersetzung durchaus vereiteln müßte, so setzt er ihm sogar eine feierliche Beteuerung (II, 1, 23; 11, 31; I, 15, 31) entgegen: Lieber ist es mir ja, zu sterben (ob Hungers, wie Ephr. und Chrysost. annehmen?). Fürwahr, meinen Ruhm wird niemand vernichten.[1] Da *μᾶλλον* einschließt, daß auch auf

[1] Als Text ist dabei die von ℵ* u. B und andrerseits von D* und den altlat. Zeugen d e, außerdem aber (nur mit hinzugesetztem *μή*) auch von A und was wenigstens den Mangel von *ἵνα* anbetrifft auch von G u. g vertretene Form *ἤ τὸ καύχημά μου οὐδεὶς κ.* angenommen. Die Variante *ἵνα τις* statt *οὐδείς* ist durch C K L P, f, vulg. u. Ausll. des 4/5. Jhrh. wesentlich schwächer bezeugt und als Korrektur behufs Beseitigung des anscheinenden Anakoluths nach vermeintlich komparativem *ἤ* verdächtig, ist sprachlich trotz des Indic. Fut. nach *ἵνα* durchaus möglich (cf 9, 18; Gl 2, 4), bietet aber in Wirklichkeit einen weniger passenden Gedanken. Denn der Satz: „Lieber will ich sterben, als daß jemand meinen Ruhm zunichte macht“ klingt, als ob es in des *τις* Gewalt stünde, dies zu tun, ein Schicksal, dem dann Pl den Tod vorziehen würde. Tatsächlich stand es aber dabei doch ganz in des Pl Hand, den *τις* durch einfache Weigerung abzuwehren. *μᾶλλον* muß daher seinen Gegensatz im Vorausgehenden haben. Und bei der Verbindung: „Ich schreibe nicht, in der Absicht, daß es fortan an mir so geschehe. Lieber will ich sterben“ besteht in der Tat das eben hervorgehobene Bedenken nicht. Denn das unpersönliche *γένηται* läßt auch den Gedanken zu, daß Verhältnisse, nicht Menschen, kommen könnten, die den Pl nötigen, seinen Grundsatz aufzugeben. Bezieht sich aber *μᾶλλον* auf 15b, dann fallen auch alsbald die Versuche, die Verknüpfung des *ἤ — κενώσει* mit dem vorausgehenden Komparativ sprachlich doch irgendwie zu ermöglichen, entweder durch Annahme eines Anakoluths (z. B. Tischendorf) oder durch Aposiopese (Lachmann: *ἤ* (bzw. vermöge Konjektur: *νή* nach 15, 31) *τὸ καύχημά μου — οὐδεὶς κεν.*; Weiß: *ἤ — τὸ καύχημά μου* etc.). Vielmehr ist *ἤ* als die Beteuerungspartikel *ἦ* zu lesen. Als Versicherung eines seitens des Sprechenden festzuhaltenden Entschlusses paßt der Satz dann aber ganz in den Zusammenhang.

das, womit das Sterben in Vergleich gesetzt wird, also auf den vorausgehenden Satz *ἵνα . . . ἐμοί* (cf Anm.) das Prädikat *καλόν* angewendet werden kann, so wird *καλόν* hier am besten als Bezeichnung dessen, was angenehm und willkommen (cf Mt 17, 4), der Dativ *μοι* aber als sog. Dat. ethicus von dem, für dessen Urteil etwas ein *καλόν* ist (cf AG 7, 20; LXX Jon 3, 3), verstanden werden. Der starke Gefühlsausbruch, der in diesem Urteil herrscht, weist jeden Argwohn, als ob Pl doch einen verschleierten Wunsch ausspreche, in die weiteste Ferne. Er wird aber motiviert, indem Pl sein sonderliches Verfahren in der Verkündigung des Ev als sein *καύχημα*, also als ein Tun bezeichnet, dessen er sich berühmen kann und berühmt: als solches ist es ihm so wichtig, daß er es sich durch nichts will entreißen lassen. Den Grund dafür bringt das dunkle Gedankengefüge in v. 16 u. 17. [**9, 16**]: Denn falls ich (bloß) evangelisiere, so liegt darin für mich (noch) kein Ruhm, nämlich nichts, dessen er sich selber und vor sich selber rühmen kann; denn Zwang ist es, was (in dieser Richtung) auf mir liegt (Hb 9, 10; 1 Mkk 6, 57): ein Wehe trifft mich ja, falls ich nicht evangelisiert habe.[1] *ἀνάγκη* bedeutet, mag es unter Umständen auch einer moralischen Verpflichtung als Wirkung zugeschrieben werden (Rm 13, 5), doch nie diese Verpflichtung als solche, sondern immer den, vielleicht aus ihr, vielleicht aber und zumeist aus ganz andern Verhältnissen erwachsenden Zwang, die unentrinnbare logische oder sachliche Notwendigkeit (II, 9, 7; Phlm 14; I, 7, 37; Hb 7, 12. 27; 9, 16. 23; Mt 18, 7; Lc 14, 18). Sie besteht für ihn hier, weil die Unterlassung seiner Tätigkeit ihn dem Verderbensgericht (cf Mt 18, 7; 23, 13 ff.) überliefern müßte; ist er sich doch bewußt, gerade, ja nur deshalb zum Jünger Christi erkoren zu sein, um das Ev den Heiden zu verkünden (Gl 1, 15 f.). Wenn im Gegensatz zu solcher *ἀνάγκη* nun von einer Tätigkeit als *ἑκών* die Rede ist, so wird sich daraus zuerst dieser neue Begriff selber bestimmen: nicht die

---

[1]) Varianten bestehen hier in bezug auf die beiden Konjunktive von *εὐαγγελίζεσθαι*, die an beiden Stellen teils im Präsens, teils im Aorist überliefert sind; an erster Stelle dürfte das Präsens, an zweiter der Aor. das Übergewicht haben. Statt *καύχημα* in 16 bietet ℵ* D G und der altlat. Text *χάρις*. So sehr nun dies den Vorzug der Originalität für sich hat, so schwer ist es doch, es in den Zusammenhang einzufügen. *οὐκ ἔστιν μοι χάρις* müßte heißen: es gibt für mich keinen Dank (Lc 17, 9); erträglich wäre aber hier nur der Gedanke „ich habe keinen Anspruch auf Dank“, nicht, wie Rm 4, 4, daß er vielmehr Anspruch auf geschuldeten Lohn, sondern so, daß er überhaupt nichts zu fordern habe. Das Urteil „es gibt für mich keinen Dank“ würde ja eine Aussage über Gottes Verhalten seiner Arbeit sein, die also den Gesichtspunkt der Beurteilung vom Subjektiven auf das Objektive verschöbe, zugleich aber auch an sich schwer begreiflich wäre, bzw. mit einer Vorstellung von Gott rechnete, die Pl unmöglich zugetraut werden kann (cf 3, 8. 14 f.).

Stimmung der Lust, in der etwas geschieht, sondern die Art, wie man zu einer Tätigkeit kommt, nämlich den freien Entschluß bezeichnet es: zugleich aber folgt, was ohnehin nahe liegt, daß *τοῦτο* auf eben die jetzt unter den Begriff der *ἀνάγκη* gestellte Tätigkeit sich bezieht. Da in Wirklichkeit von solcher Freiwilligkeit eines eigenen Entschlusses, die den Pl zum Missionar gemacht hätte, keine Rede ist, so steht dies der Form nach einen möglichen Fall als wirkliche setzende Satzgefüge im Sinne eines Irrealis (cf Zahn, Mt 236, Anm. 106). Was Pl für diesen unzutreffenden Fall mit *μισθὸν ἔχω* folgert, kann nur der Gedanke sein, daß er dann an der Ausübung selber einen Lohn haben würde für den Entschluß dazu, oder, anders ausgedrückt, sein Lohn wäre, daß er sich dessen rühmen darf, was er tut, als seines eigenen Tuns. Unmöglich dagegen ist die Beziehung des Satzes auf den Lohn, den Gott seinem Diener — jetzt oder künftig — gewährt. Denn dazu paßt in keinem Falle das *ἔχω* (trotz Mt 5, 46, wo das Präsens aus ganz bestimmten Vorstellungen hervorgeht cf Zahn z. d. St.): dagegen sprechen auch die oben schon (cf Anm. S. 328) gegen die LA *χάρις* in 16 geltend gemachten sachlichen Bedenken. Nicht minder unmöglich ist jede Beziehung von *μισθός* auf die (von Christus als *μισθός* für den Evangeliumsarbeiter bezeichnete) Versorgung mit dem täglichen Brote. Da in v. 17 ersichtlich zwei entgegengesetzte Möglichkeiten verhandelt werden, so entsteht die Erwartung, daß dem ersten Satzgefüge das zweite in formalem und sachlichem Parallelismus gegenübertreten werde. Jenes ist aber nur dann der Fall, wenn *οἰκονομίαν πεπίστευμαι* mit zu dem Vordersatz gezogen und demgemäß die Frage: *τίς οὖν μού ἐστιν ὁ μισθός;* als Nachsatz betrachtet wird. Der Begriff *οἰκονομίαν πεπίστευμαι* (zum Verbum cf 1 Th 2, 4; Gl 2, 7; 1 Tm 1, 11; Tt 1, 3 u. Blaß 188 f., zu *οἰκονομία* 4, 1 f.) eignet sich aber auch durchaus nicht, mit *μισθόν ἔχω* gegensätzlich zu korrespondieren: denn daraus, daß er dann Missionswerk nur tut, weil er (von Gott) mit einem Haushalterdienst betraut worden ist, weil also Gott die Initiative ergriffen hat, folgt doch noch lange nicht, weder daß ihm von Gott kein Lohn gewährt werde (4, 1—5), noch daß ihm selber die Sache nicht innerlich lieb und Ersatz für jeden irdischen Lohn sein könne. Es wäre aber auch nicht einzusehen, weshalb vom Betrautsein mit einem Haushalterdienst nur dann sollte geredet werden können, wenn die Übertragung desselben an einen *ἄκων* geschieht. Zieht man dagegen den Begriff in den Vordersatz, so verstärkt er den Begriff des *ἄκων*, indem er alle Spontaneität von dem Ap selber verneint und, wie *οἰκονόμος* in 4, 1 dazu dient, die volle Abhängigkeit des Ap von einem höheren Willen in der Führung seines Amtes zu bezeichnen, so hier *οἰκονομία* die gleiche Abhängigkeit bezüglich des Eintritts in dasselbe aussagt. Statt

daß der Hauptsatz nun die dann sich ergebende Folge in positiver Aussage, nämlich als *μισθὸν οὐκ ἔχω* bringt, setzt er dieselbe in eine Frage um, wobei das sie verstärkende und zugleich ihr logisches Verhältnis zum Vordersatz ausdrückende *οὖν* seine Analogien einerseits an dem *ἄρα* des Nachsatzes (Gl 2, 21), andrerseits an der häufigen Verbindung von *οὖν* mit dem Fragewort (3, 5; 14, 15. 26 etc.) hat. Da der Begriff *μισθός* sich gegen das erste Glied der Antithese nicht geändert haben kann, so drückt diese Frage an sich aus, daß Pl in diesem Falle an seiner Berufsarbeit nicht ebenso wie vorhin einen Gegenstand der Befriedigung und des Rühmens und also überhaupt keinen Lohn habe — nicht als ob sie ihm nicht gefiele, sondern weil er sie nicht frei gewählt hat. Nun steht nur noch dahin, wie sich der Satz mit *ἵνα* an diese Frage, an die er syntaktisch sich anlehnen muß, anschließt. Sprachlich möglich ist sicherlich, daß *ἵνα* einen Subjektsatz einführend (cf zu 4, 2) den Inhalt von *μισθός* angibt; es ist aber sprachlich auch wohl nicht ausgeschlossen, daß es als eigentlich finale Konjunktion sich an *μισθός* anlehnt in dem Sinne: „ein Lohn, der mich bestimmen könnte, daß“ etc., was schließlich = „ein Lohn dafür, daß“ ist. Doch entspricht die letztere Annahme hier weder dem Parallelismus der Sprache noch dem des Gedankens mit 17, wo der Nachsatz nur aus zwei Worten besteht und der Begriff Lohn keine analoge Ergänzung duldet. Ja diese Verbindung widerspricht dem ganzen Zusammenhang. Denn entweder würde dann Pl sagen, daß ihm aus der Stellung zu seinem Beruf, wie sie ihm unter den beschriebenen Umständen möglich ist, kein Motiv für die Besonderheit seines Verfahrens erwachse; aus welchen Motiven er dies dann wirklich wähle, bliebe aber verschwiegen, während die Tendenz des Abschnittes gerade darauf geht, zu erklären, weshalb Pl sich den Ruhm dieses Verfahrens nicht zunichte machen lasse. Oder aber Pl würde erklären, daß es, da nun auch jener Lohn und also das in ihm enthaltene Motiv wegfalle, überhaupt kein Motiv für sein Verfahren gebe, was ihm wohl an sich kaum zugemutet, aber auch mit der in *καύχημα* 16 angedeuteten Motivierung nicht vereinbart werden kann. Folglich ist *ἵνα* etc. als Bestimmung des Lohnes nach seinem Inhalt und der Satz als Antwort auf die den Nachsatz zu 17b bildende Frage zu nehmen. Der Lohn, den er hätte, falls er *ἑκών* in sein Amt getreten wäre, fällt weg. Aber statt bei dieser selbstverständlichen Antwort auf seine Frage den Leser stehen zu lassen, erklärt er ihm mit einer überraschenden Wendung, für welche das logisch hinzuzudenkende notwendige Zwischenglied „kein andrer als“ stilistisch sehr wohl entbehrlich ist, daß sein Lohn gerade darin bestehe, daß er das Ev nicht mit Kosten (für seine Empfänger) verknüpft (zu *τίθημι* mit dopp. Akk. cf Rm 4, 17 u. LXX Gen 17, 5; Lev 26, 31 u. ö.);

denn dies erst ermöglicht ihm, was sein Dienst an sich vermöge seines Ursprungs ihm noch nicht ermöglicht, ein *καύχημα* zu haben. Damit schließt sich aber der Gedankengang des Ap zu einer völligen Begründung für den Entschluß zusammen, jenes Verfahren fort und fort zu behaupten. Das bloße Evangelisieren ist noch kein Grund zum *καυχᾶσθαι*, weil es in zwingender Notwendigkeit geschieht: Denn wenn ich das aus eigenem Entschluß täte, hätte ich Lohn. Wenn (= da) ich aber ohne mein Wollen mit Haushalterdienst betraut bin, welches ist dann mein Lohn? Daß ich evangelisierend das Ev von Unkosten frei mache dergestalt, daß (cf II. 8, 6 u. Blaß 241) ich die mir vermöge des Ev zustehende Befugnis nicht (wirklich, cf zu 7, 31) gebrauche. *εὐαγγελίζόμενος . . . θήσω* bildet den direkten Gegensatz zu dem einfachen *εὐαγγελίζωμαι* in 16: wie dort von diesem gesagt war, daß mit ihm noch kein *καύχημα* gegeben sei, so ist jenes kühn als der Lohn bezeichnet, der den Ap erfreut, weil es das einzige ist, dessen er sich wirklich berühmen kann.[1] Klar ist aber, daß damit dem ersten Teil der *ἀπολογία* sein zweiter an die Seite gegeben ist. Jener hatte bewiesen, daß dem Ap völlig die *ἐξουσία* zustehe, sein Brot sich von der Gemeinde gewähren zu lassen statt es selber zu verdienen: dieser hat dargelegt, daß das Motiv für diesen Verzicht in der selbstlosen Hingabe an den ungehemmten Fortgang des Ev liegt.[2] Mit diesem doppelten

---

[1] Wetstein: Argute dictum: nullam mercedem accipere haec mea merces est.

[2] Die dargebotene Erklärung rechnet damit, daß *μισθός* in 17 in einem mit *καύχημα* in 16 synonymen, bzw. durch dasselbe näher bestimmten Sinn genommen werden darf (de Wette; Meyer-Heinr.). Sollte dies abgelehnt werden, so bliebe wohl nur die Erklärung übrig: Wenn ich aus eigenem Entschluß evangelisierte, dann hätte ich dafür einen Lohn, d. h. ein Lohnrecht oder einen lohnbaren Wert, nämlich bei Gott, sofern eine freiwillige Leistung ja wohl erwarten dürfte, auch einen besondern Lohn zu finden (cf als Gegenteil Lc 17, 10); wenn oder da ich aber ohne meinen Willen in den Dienst hineingezogen bin, so habe ich in dem Dienst an sich und in dem Inhalt, in dem er mir auferlegt ist, keinen Lohn in dem eben festgestellten Sinn. Wenn ich darum einen solchen mir sichern will, dann kann ich ihn nur darin finden, daß ich etwas nicht Befohlenes tue, also das Evangelium *ἀδάπανον* mache. Ein *καύχημα* wäre dann insofern vorhanden, als dieser Lohnwert einen Gegenstand freudigen Stolzes für den Ap bildete. Die Metonymie in der Verwendung von *μισθός* wäre vielleicht zu ertragen; aber der Gedanke selber stünde doch in schwer löslichem Konflikt mit 3, 8; 4, 5 und mit allgemeinen Anschauungen des Pl über das Verhältnis des göttlichen Gerichts zu den menschlichen Werken. — Die vorgetragene Auffassung schließt sich namentlich in dem Verständnis von *οἰκ. πεπ.* an Hofmanns Auslegung an, der freilich, soviel wir sehen, bisher allein damit geblieben ist, weicht aber von ihm in dem Verständnis von *μισθός* und in der Konstruktion des *ἵνα*-Satzes ab, da bei H's Aus-

bildet aber die Ausführung eine völlige Rechtfertigung aus der Wirklichkeit für die in 8, 13 behauptete Eventualität. Diese Wirklichkeit bildet aber nur einen Einzelfall, dem eine umfassendere Tatsache zur Seite geht: [**9, 19**] Denn während ich unabhängig von allen bin (*ἐκ* statt des sonst geläufigen *ἀπό* wie etwa bei *νικᾶν* = siegreich befreien Apok 15, 2 oder bei *τηρεῖν* Jo 17, 15; *πάντων* ist wegen des Gegensatzes zum folgenden *πᾶσιν* als Mask. zu nehmen; die Unabhängigkeit besteht darin, daß ihm niemand Vorschriften machen kann cf 9, 1), habe ich mich allen zum Sklaven gemacht, damit ich die Mehrzahl gewinne. *τοὺς πλείονας* kann weder im Verhältnis zu *πᾶσιν* stehen (wie 10, 5) und also die Mehrzahl aus dieser Gesamtheit bezeichnen, was schon durch 9, 22 als Überschwänglichkeit charakterisiert wäre, noch auch an der Menge derer, die von andern gewonnen werden, gemessen werden, für welchen ohnehin fernliegenden Gegensatz *ἐγώ* nicht fehlen könnte; folglich muß es trotz des Artikels seine Relation an der Zahl derer haben, die Pl zu gewinnen sich versprechen könnte, wenn er ein andres Verfahren als das durch *πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα* bezeichnete einschlüge. Durch *γάρ* aber ist dieser Satz mit der vorausgegangenen ganzen Ausführung und ihrem Gesamtertrag verknüpft, weil der Verzicht auf die vordem besprochene *ἐξουσία* im Interesse des Ev und seines Sieges nur eine besondre Anwendung des allgemeinen Grundsatzes ist, die Wirksamkeit — der vorhandenen Unabhängigkeit zum Trotz und auch, ohne daß sie als innerliche Tatsache aufgegeben wird — ganz und gar nach den jeweiligen Verhältnissen des Arbeitsfeldes zu gestalten, auch unter Opfer von Freiheiten und Rechten. Zu wie mannigfaltigen Arbeits- und Lebensformen dieser Grundsatz in der Verwirklichung führte, zeigt die von edler Selbstgewißheit erfüllte, auch formell bemerkenswerte Aufzählung: [**9, 20—22**] Und ich ward für die Juden wie ein Jude, um Juden zu gewinnen; für die unterm Gesetze Befindlichen (wozu auch geborne Heiden als Konvertiten gehören konnten) wie unterm Gesetze (durch Beobachtung der gesetzlichen Lebensform, cf auch AG 16, 3), ohne selbst unter dem Gesetz zu sein, um die unterm Gesetz Befindlichen zu gewinnen; für die ohne das Gesetz Lebenden (also die *ἔθνη*, cf Rm 2, 12) wie ein ohne das Gesetz Lebender, obwohl ich doch nicht außer einem Gottesgesetz, sondern im Gesetz Christi (Rm 3, 31; 8, 2 ff.; 13, 8 ff., Gl 5, 13. 22) stehe, um die ohne das Gesetz Lebenden zu gewinnen; ich ward den Schwachen (d. h., da *κερδήσω* nur an Unbe-

---

legung desselben die entscheidenden Schlußglieder der Argumentation unausgesprochen bleiben.

kehrte denken läßt, solche, die in irgend einer besondren Hinsicht ohnmächtig waren, das Christentum zu ergreifen) ein Schwacher (durch liebe- und verständnisvolle Herablassung auf ihren Standpunkt cf 3, 1), um die Schwachen zu gewinnen; allen bin ich alles geworden, um auf alle Arten etliche (distributiv) zu erretten. Ist aber das sein Verhalten, dann ist seine Zusage, aus Rücksicht auf einen Bruder unter Umständen auf allen Fleischgenuß verzichten zu wollen (8, 13), gegen jede Kritik gesichert. Es war aber damit zugleich den Kor. ein machtvoller Ansporn gegeben, auch ihrerseits höchsten Zwecken eigene Rechte und Freiheiten zu opfern. Bedarf aber an dem Ganzen noch etwas der Erläuterung, so ist es der Umstand, daß Pl jene Besonderheit seiner Arbeit als *καύχημα* bezeichnet hat. Aber daß dies nicht im Sinne eitler Selbstgefälligkeit geschah, beweist der Fortgang der Erörterungen.

c. Die Sorge für das eigene Heil als Norm des Freiheitsgebrauches 9, 23—10, 22. [**9, 23**] In *πάντα* faßt v. 23 den ganzen Inbegriff des soeben ausgesagten Verhaltens samt seinem Motive zusammen und stellt alles, was demgemäß geschieht, unter einen bisher nicht berührten Gesichtspunkt. Die Grundangabe *διά τὸ εὐαγγέλιον* nämlich, die an sich auch einen 12c verwandten Gedanken aussagen könnte, wird durch den Finalsatz in andrer Richtung bestimmt. *συγκοινωνός*, bisher nur im NT (Rm 11, 17; Phl 1, 7; Apok 1, 9) nachzuweisen, drückt im Stammwort die Beziehung auf eine Sache aus, an welcher man Anteil hat, gibt aber durch seine Präposition das Moment der Gemeinschaft mehrerer Personen an der gleichen Sache, das zumeist schon dem Stammwort zukommt (Lc 5, 10; Phlm 17), besonders zu erkennen. Da *εὐαγγέλιον* nicht (wie Holsten z. d. St. annimmt) die Tätigkeit des Evangelisierens, sondern die Heilsbotschaft bezeichnet, so besteht die Teilnahme an ihm in dem Empfang des durch dasselbe verkündigten Heils; daß die Personen, auf welche das *συν* weist, die übrigen Heilsempfänger sind, ergibt sich dann von selbst. *διὰ τὸ εὐαγγ.* schließt demnach den Gedanken an die Größe und Unentbehrlichkeit dieses Heiles ein. Diese Motivierung ist aber in der Tat neu. Aus der Sorge um den siegreichen Fortgang des Ev war bis dahin die Willigkeit des Ap abgeleitet, das eigene Selbst ganz zurückzustellen; sie erschien in spezieller Hinsicht auf die Fragen des Lebensunterhalts als eine spontane Leistung. Jetzt aber erklärt Pl, daß dieser so geartete Dienst des Ev in einem noch tieferen Sinne von ihm behufs sicherer Erlangung des evangelischen Heils zu üben sei. Das Bekenntnis entspringt offensichtlich der schon in 9, 16 berührten Tatsache, daß speziell für Pl Jüngertum und Apostelamt unzertrennlich und inniger als für sonst einen verbunden waren. Dieses konnte er darum versäumen nur

auf Kosten von jenem, und was er als Apostel tat, versicherte ihn des seinem Jüngertum gewährten Heiles. Mithin wird die innere Verbindung zwischen dem neuen Gedanken und der früheren Würdigung seines Verzichts auf gemeindlichen Unterhalt als *καύχημα* darin zu suchen sein, daß ihm die selbstverleugnende Energie des Aposteltums eine Betätigung seines Jüngertums ist, welche ihn in dem Besitz des Heils befestigt und darum Anlaß zum *καυχᾶσθαι* (cf Rm 5, 3) ist. Zurückgegriffen wird aber hier, wie die schon in 24 b vorläufig und von 10, 1 ab völlig sich einstellende Wendung zur Paränese und zu den Lesern zeigt, auf diese innersten Zusammenhänge, um neben den bisher die Erörterung beherrschenden Gedanken, daß der Gebrauch der Freiheit durch die liebevolle Rücksicht auf den Bruder zu begrenzen sei, den andern treten zu lassen, daß derselbe durch die Rücksicht auf das eigene Seelenheil geregelt werden müsse. So leitet also v. 23 in einen neuen, den letzten Abschnitt der Auseinandersetzung über die *εἰδωλόθυτα* hinein: Alles aber tue ich wegen des Evangeliums, um Mitteilhaber desselben zu sein.

Wie notwendig energische Anspannung aller Kräfte zu jeder irgend möglichen Leistung auch auf dem Boden des Heilslebens sei, zeigt Pl an einem für seine an die isthmischen Spiele (cf S. 4) gewöhnten Leser [1]) besonders lebendigen Bilde: [**9, 24**] Wisset ihr nicht, daß die Läufer in einer Rennbahn zwar alle laufen, nur ein einziger aber den Preis empfängt.[2]) Daß seine Leser das Bild ängstlich genau in die Wirklichkeit übertragen würden, als ob auch im Ringen um das Heil nur einer den Preis zu erlangen vermöge, hat Pl nicht besorgt, noch dazu, nachdem er das Gegenteil soeben durch *συγκοινωνός* angedeutet hatte. Er nimmt aus dem Bilde vielmehr nur den Gedanken eines unter Umständen vergeblichen Laufens heraus (so daß von allen Laufenden doch nicht alle ans Ziel zu kommen brauchen 10, 1 ff u. 5), und indem er auf das dargebotene Bild des einen siegreichen

---

[1]) Bilder vom Wettkampf lagen nicht bloß dem Verständnis des Lesers auf dem Boden des auch in der Kaiserzeit an Agonen so reichen griechischen Volkslebens nahe, sie waren auch dem außergriechischen Schriftsteller östlichen Ursprungs, nachdem seit Alexander das griechische Kampfspielwesen sich über alle dem Hellenismus erschlossenen Länder verbreitet hatte, ganz zur Hand; ja selbst „dem jüdischen Vorstellungskreis und der jüdischen Sprache jener Zeit war das Bild des Athleten geläufig“ (Delitzsch, Z L Th K 1877, 212).

[2]) Das Bild ist von den öffentlichen Hauptfestspielen hergenommen, bei welchen nur ein Preis in jeder Kampfart ausgeteilt wurde und selbst dann, wenn bei manchen Kampfarten auch die nächst Besten nach dem Sieger ausgerufen wurden, doch nur einer den Preis erhielt. Dieser war bei den isthmischen Spielen in älterer Zeit ein Eppich-, später ein Fichtenkranz. Bei den kleineren örtlichen Spielen, wo um Wertpreise gerungen wurde, gab es mehrere Preise.

Kämpfers mit *οὕτως* (das hier wegen seiner Stellung cf 4, 1 und um des folgenden *ἵνα* willen mit dem Vorausgegangenen verknüpft werden muß) zurückweist, mahnt er: So (wie dieser Sieger) laufet, damit ihr (den Preis) empfanget. Aber auch über das, was für solchen Lauf nötig ist, gab das gewählte Bild Anschauungen an die Hand: [**9, 24**] Jeder aber, der sich Wettkämpfen widmet, übt in bezug auf alles (ihm schädliche) Enthaltsamkeit,[1]) jene nun (*μὲν οὖν* als fortleitende Partikel ohne konsekutive Kraft, Blaß 278), um einen vergänglichen, wir aber um einen unvergänglichen Kranz zu empfangen. (Zu *στέφανος* cf 2 Tm 4, 8: Jk 1, 12; Apok 2, 10). Was der Wettkämpfer sich versagen mußte, konnte an sich sogar Unschädliches sein, das doch seinem besonderen Zwecke hinderlich war. Wieviel strenger und energischer wird dann angesichts des ungeheuren Wertunterschieds in den Preisen sich ein Christ für den mit seinem Leben überhaupt zusammenfallenden Lauf nach dem Preise sich in die Zucht der *ἐγκράτεια* zu nehmen haben! Bevor aber Pl diese Forderung für seine Leser expliziert, stellt er in Rückbeziehung auf die Ausführungen über seine Missionsarbeit und insonderheit auf seine mühevolle Arbeit um das tägliche Brot sein eigenes Verhalten dar, wie es sich ihm als Folgerung (*τοίνυν*) aus der soeben auch für die Christen und für sie insonderheit anerkannten Notwendigkeit, recht zu laufen und zu diesem Zwecke rechte Zucht an sich selber zu üben, ergibt: [**9, 26f.**] Ich für **meine Person laufe daher so, wie in einem nicht** zielunsicheren Lauf, ich kämpfe den Faustkampf so, wie einer, der nicht Luftstreiche führt, sondern ich quäle meinen Leib und unterjoche ihn, damit ich nicht, nachdem ich andern den Heroldsruf getan, selber als bewährungslos mich erweise. Das zu den beiden Verben tretende *οὕτως*, das die nachfolgenden Qualitätsbestimmungen als eigentliche Vergleichungen charakterisiert, betont ausdrücklichst, daß es mit dem Laufen und Ringen allein nicht getan ist, sondern alles an der Art desselben liegt.[2]) Die abge-

---

[1]) In bezug darauf hatte sich im Laufe der Zeit eine detallierte Technik der Diät ausgebildet, die nach den verschiedenen Kampfarten verschieden war. Enthaltung von bestimmten Speisen, von Wein, von geschlechtlichem Verkehr gehörte in erster Linie zur Trainierung während der Zeit der Vorbereitung auf die Spiele, um den Leib in Kraft und Gelenkigkeit zu erhalten. Für den Tag des Kampfes selbst war solche *ἐγκράτεια* natürlich erst recht zu beobachten.

[2]) *ἄδηλος* kann von Sachen und von Personen stehen und bei letzteren sowohl eine objektive Beschaffenheit wie einen subjektiven Zustand ausdrücken; letzteres ist aber selten. So bedeutet es in der Regel: das (der) Verborgene, Unbestimmte, Unkenntliche, Zweifelhafte, Unsichtbare (so auch 14, 8; Lc 11, 44; cf auch 1 Tm 6, 17; in LXX Ps 50, 6; 2 Mkk 7, 34;

kürzten Komparativsätze stehen für die umständlichere Form: wie einer läuft, der *οὐκ ἀδήλως* läuft. [**9, 27**] Daß nun die weitere Aussage nicht den Gegensatz zu den negativen Aussagen in 26 bringe, kann aus der Verschiedenheit der syntaktischen Form (Verbum fin. gegen Part. bzw. Adverbiale) nicht gefolgert werden (cf 4, 14); nur aus diesem Gegensatze erklärt sich ja das *ἀλλά*. Nach der wahrscheinlich richtigen LA [1]) besteht dieses gegensätzliche Tun des Ap darin, daß er seinem Leibe Flecken hinterlassende Schläge versetzt und ihn in Sklaverei hineinführt, also sich vollständig unterjocht. Es fragt sich, ob dieser Ausdruck rein aus dem Bilde von Wett- bzw. Faustkämpfen zu erklären ist und also nur eine anschauliche Bezeichnung der energievollen Selbstzucht ist, die Pl an sich vollzieht, oder ob an eine im eigentlichen Sinne so beschaffene Betätigung am wirklichen Leibe zu denken ist. Sowohl das *μου* bei *σῶμα* wie das *δουλαγωγῶ*, das durchaus nichts für den Wettkämpfer Spezifisches enthält, ja in Beziehung auf ihn unverständlich ist, sprechen für die letztere Annahme, und *ὑπωπιάζω* erinnert zwar unmittelbar an das Gebahren der Faustkämpfer, dem Gegner wuchtige Schläge ins Gesicht (unter die Augen) zu versetzen, wurde aber auch von den Griechen in übertragenem Sinne angewendet (von durch den Krieg übel zugerichteten Städten

---

3 Mkk 4, 4); es kann aber auch einen in seinem Wissen Unsicheren bezeichnen (Strabo 16 p. 758: *ἀδήλοις ἡμῖν* = nobis compertum non habentibus). Das Adverbium ist da, wo es verwendet ist, in ersterem Sinne gebraucht: im geheimen Thuk. 1, 92; Plut. Them. 19; unkenntlich Thuk. 6, 58. Da durch das Adverbium nicht die Person, sondern die Handlung näher bestimmt wird, so empfiehlt sich auch an obiger Stelle die objektive Bedeutung. Wie Diog. L. 9, 51 eine Schlacht, deren Ausgang unsicher ist, *μάχη ἔχουσα πολλὴν ἀδηλότητα* heißt und Plato von einem auf ein undeutliches oder unbestimmtes Ziel verwendeten Eifer redet Gorg. 5 11 E, so heißt ein Laufen, das nicht energisch *κατὰ σκοπόν* (Phl 3, 14) geschieht, ein undeutliches, zweifelhaftes, weil sein Ziel und Zweck nicht erkannt werden kann. — Wenn *ἀδήλως* ein Laufen benennt, das in keiner deutlichen Beziehung auf ein Ziel steht, so beweist schon die Verwandtschaft der Bilder, daß *ἀέρα δέρων* einen Kämpfer benennt, der in keiner deutlichen Beziehung zu einem Gegner, den seine Hiebe treffen könnten, steht, der also statt auf einen wirklichen Gegner seine Streiche in die Luft schlägt (also nicht: der seinen Gegner verfehlt). Die ist aber auch der sprachliche Sinn des Wortes selbst. Cf Eustath. zu Jl. 7 p. 530, 26: *ὁ μόνος ὡς ἐν σκιαμαχίᾳ μαχόμενος καὶ ὅ φασιν ἀέρα δαίρων*. Cf *σκιαμαχεῖν* im gleichen Sinne Athen. p. 154 A., auch *εἰς ἀέρα λαλεῖν* 14, 9 sprechen, ohne einen (verstehenden) Hörer zu haben.

[1]) *ὑπωπιάζω* bieten alle Hauptträger der alexandrinischen Überlieferung (א A B C) sowie von den Zeugen des westl. Textes D und der lat. Text in d g (letzteres zur Wahl). Von den Syrern scheint syr[p] *ὑπωπιάζω* vorauszusetzen, ebenso sah. *ὑποπιάζω* (spätere Form für *ὑποπιέζω*) ist wesentlich schwächer bezeugt (G K L P f g [zur Wahl] vulg syr[sch] got, cop). Die Vätercitate heben sich vielfach gegenseitig auf, doch dürfte des Orig. Zeugnis für *ὑπωπιάζω* in Betracht kommen. Letzteres empfiehlt sich, wie oben darzulegen, auch noch aus andren Gründen.

Aristoph. Pax. 541). Endlich aber empfiehlt sich dieselbe, weil *ὑπωπιάζω* etc. vom Wettringer genommen durchaus kein Moment des in 26 ins Auge gefaßten Kämpfens selbst bildet, sondern höchstens die Vorbereitungen dazu bezeichnet, so daß es als Glied des Bildes dem Gegensatz, in den es formal durch *ἀλλά* gesetzt ist, materiell nicht entspricht. *δουλαγωγῶ* erinnert nun unzweifelhaft an *ἐδούλωσα* in 19 und bestimmt sich darnach dahin, daß Pl seinen Leib völlig in jene Knechtschaft höherer Interessen hineinstellt, die er dort von sich überhaupt ausgesagt hat, dadurch natürlich, daß er dem Leibe wie einem hart gehaltenen Sklaven alle die Entbehrungen und Anstrengungen auferlegt, welche seine Bemühung, allen alles zu werden, erfordert. In Parallele dazu kann nicht *ὑποπιάζειν* stehen, das bei Plut. „drücken" [1]) heißt und erst bei den Kirchenschriftstellern auf Grund der irrigen Textüberlieferung zum Ausdruck für kasteiendes Unterzwingen des Leibes geworden ist, wohl aber *ὑπωπιάζειν*, das ein drastischer Ausdruck für die Anstrengungen ist, welche dem durch Krankheit (II, 11, 7) geschwächten Leib des Ap zugemutet wurden, wobei man an Mißhandlungen, denen Pl sich freudig aussetzt (*κολαφιζόμεθα* 4, 11), aber auch an Hunger und Durst (ib.), namentlich aber an die saure Arbeit um das tägliche Brot (4, 12 a) zu denken hat. Zeigt sich daran der innere Zusammenhang des neuen Abschnittes mit den Ausführungen in 9, 1—22, so ist jetzt auch das Verhältnis von 27 zu 26 klar. Davon daß der Leib als Gegner dargestellt wäre, dem der Kampf gilt, ist keine Rede. Der energischen Anstrengung aber, die Pl in 26 in bildlicher Form, aber in negativer Näherbestimmung von sich ausgesagt hatte, wird durch *ἀλλά* ihr positives Gegenstück, aber unter Verlassung des Bildes gegenübergestellt und zwar gleich in der konkreten, durch die besonderen Verhältnisse des apostolischen Berufes herbeigeführten Beschaffenheit. Mit einem wieder anderen, aber durch die ersten nahegelegten Bilde schließt der Satz. Der Heroldsdienst des Ap besteht in der Verkündigung des Ev und der Aufforderung, sich um dasselbe zu bemühen; zu *γίγνεσθαι* cf II, 7, 14; Rm 3, 4. [2])

[**10, 1—4**] Die durch sein eigenes Beispiel verstärkte Forderung an die Kor., unter Aufbietung aller nötigen *ἐγκράτεια* dem Ziele zuzudringen, und insonderheit die ernste, ebenfalls an ihm

---

[1]) Das einfache *πιέζειν* vom Auskeltern der Oliven (LXX Mich. 6, 15), vom Fang der Füchse (Cant. 2, 15, ähnl. Sir. 23, 21; Jo 21, 3. 10; Apoc 19, 30; Jo 7, 30 u. ö; II, 11, 32), vom schüttelnden Volldrücken des Maßes Lc 6, 38.

[2]) Steht demnach 9, 24—27 in innerer Verbindung mit dem Vorausgegangenen und ist es zu seiner Aufhellung kaum zu entbehren, so würde andrerseits bei unmittelbarem Anschluß von 10, 1 an 9, 23 die Vermittlung zwischen der persönlichen Apologie des Ap und der Paränese an die Leser sowie die innere Motivierung des gegen 8, 1—13 veränderten Standpunkts der Betrachtung fehlen (gegen Schmiedels Bedenken in bezug auf die Angemessenheit von 9, 24—27 an ihren Ort).

selbst demonstrierte Eventualität des Heilsverlustes begründet Pl in einer deshalb mit *γάρ* angeschlossenen Ausführung, die den allgemeinen Gedanken ausprägt, daß man auf dem Heilswege sein und doch, weil die energische Abkehr von aller Sünde fehlt, verloren gehen kann. An Tatsachen der atl Geschichte veranschaulicht er zunächst diese Wahrheit und deutet dabei durch die Formel *οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν* (cf Wohlenberg zu 1 Th 4, 13 und zu *οὐ θέλω* S. 114 A. 2) an, daß dieselben ernster Beachtung wert sind: Denn ich möchte euch nicht in Unkenntnis darüber wissen, Brüder, daß unsere Väter (die alten Israeliten, die als Glieder des Heilsvolkes des alten Bundes, unbeschadet ihrer individuellen Verschiedenheit im Heilsstand, die Ahnen des ntl, Juden und Heiden als „Brüder" umschließenden Heilsvolkes sind) alle unter der Wolke (dem Zeichen der schützenden und führenden Gnadengegenwart Jahves)[1]) waren und alle durchs Meer zogen (also die die Befreiung aus dem Diensthause vollendende Rettungstat erfuhren) und alle auf Moses getauft wurden[2]) in der Wolke und im Meer[3]) und alle die nämliche geistliche Speise aßen und alle den nämlichen geistlichen Trank tranken (Man und Wasser aus dem Felsen 2 Mo 16, 4 ff. 17, 2 heißen geistlich, weil sie nicht aus dem Schöpfungsleben hervorgingen, sondern durch den in seinem Geiste heilschaffend wirksamen Gott dargeboten wurden [Brot vom Himmel 2 M 16, 4] wie ja auch die ntl Wunder äußerer Art auf den Geist zurückgeführt werden 12, 9 f.) — sie tranken (Imperf. zur Beschreibung der Art und Weise cf v. 11 u. Blaß 194 f.) nämlich aus einem geistlichen ihnen folgenden Felsen, der Fels aber war Christus. Daß Pl gerade dem Trank Israels

[1]) *ὑπὸ τὴν νεφέλην* zeigt, daß dabei an die Wanderung überhaupt, bzw. da der Durchzug durchs Meer erst nachher erwähnt wird, an die zur Meeresküste hin (2 M 13, 21 f.) zu denken ist, nicht aber (wie Hofm. will) an den Durchzug durchs Meer, denn dabei stand die Wolke hinter Israel (2 M 14, 19), nämlich zwischen Israel und den Ägyptern.

[2]) Von den beiden LA *ἐβαπτίσαντο* und *ἐβαπτίσθησαν* ist die letztere vorzuziehen, weil sie auch von den Zeugen des westl. Textes dargeboten wird, wie denn auch dem Zusammenhang gemäß zu erwarten ist, daß nicht, was die Väter leisteten, sondern was ihnen widerfuhr, gerade im Gegensatz zu ihrem eigenen Verhalten, dargestellt wird.

[3]) Betont ist *εἰς τὸν Μωυσῆν ἐβαπτίσθησαν*. Gesagt will also in erster Linie werden, daß den Israeliten in den Ereignissen des Auszugs ein Heilsmittler geschenkt, legitimiert und sie ihm zugeeignet wurden, an welchem das atl Bundesvolk etwas Ähnliches besitzt, wie das ntl an Christus. Die Zueignung an Chr. geschieht aber durch die Taufe. Dem damit gegebenen Reiz, von einer Taufe auf Mose zu reden, gestattete nun die Art jener Ereignisse, „Wolke und Meer", zu folgen, doch wohl in dem Sinne, daß Wolke (עַמּוּד עָנָן, LXX *στῦλος νεφέλης*) und Meer an das Taufwasser erinnern. *ἐν* ist aber besser instrumental als lokal zu nehmen: durch die Überdeckung mit der Wolke und durch den Durchzug durch das Meer.

und nicht auch ihrer Speise noch eine besondre Erläuterung widmet, verlangt eine Erklärung, da jenes Wasser nicht mehr und nicht weniger „geistlich“ war als das Man. Das auffallende *ἀκολουθούσης* läßt aber erkennen, daß er dazu durch die jüdische Sage von einem Israel auf seinem Wüstenzug folgenden wasserspendenden Wunderfelsen, dem Brunnen Mirjams, veranlaßt war. [1]) Aber indem Pl diesen Felsen „geistlich“ nennt und nicht das „nachfolgend“, sondern das „geistlich“ betont, und mehr noch dadurch, daß er ihn mit Christus identifiziert, lehnt er die Fabel selber ab, vollzieht auch nicht bloß eine allegorische Deutung der atl Erzählung auf Christus, sondern erklärt, daß das Wunder daher kam, daß Christus das Volk auf seiner Wanderung begleitete und durch seine Geistes- und Wundermacht dem natürlichen Felsen das Wasser gewährte, weswegen er bildlich Fels, aber dem Wesen der Sache gemäß geistlicher Fels genannt wird. Charakteristisch aber für den Gedanken, den zu entwickeln die Sage ihm Anlaß bot, ist vor allem, daß Christus als der unsichtbare Träger auch der atl Heilswirksamkeit Gottes bezeichnet wird, Christus eben als der präexistente und schon vor seiner Erscheinung auf Erden aus Gott wirksame (cf 8, 9 u. nachher 10, 9).[2]) Durch diese letzte, über den sichtbaren Inhalt der Geschichte weit hinausführende Aussage (cf sie mit *εἰς Μουσῆν ἐβ.*) ist aber zugleich die genaue Analogie zwischen dem Heilsvolk des alten und dem des neuen Bundes vollends ans Licht gestellt, in Absicht auf welche Pl gerade die dargebotenen Tatsachen hervorgehoben und schon durch die Art ihrer Benennung in Parallele zu Taufe und Abendmahl gesetzt hatte. Zu solcher reichen Begnadigung tritt darum in um so schrofferen Gegensatz die Tatsache: [**10, 5—10**] Aber nicht (*οὐκ* nachdrücklich am Anfang, um den ganzen Satz zu verneinen, cf AG 7, 48) hatte Gott an den meisten von ihnen Wohlgefallen; denn sie wurden in der Wüste niedergestreckt (womit nicht speziell 4 Mo 4, 21, sondern aller Verlust gemeint ist, den Israel auf der Wanderung erlitt). Ohne daß die Ursachen davon hier genannt werden, geht Pl mit der Bemerkung: „Diese Geschehnisse sind aber Typen von uns“, d. h. abbildliche Vorausdarstellungen des an Gnade

---

[1]) Das AT berichtet eine zweimalige wunderbare Wasserspendung Ex 17, 1—7 und Num. 20, 2—13. Die Sage bildete die Vorstellung aus, daß seit dem ersten Wunder jener Fels Israel auf seiner ganzen Wanderung begleitet habe; das zweite Wunder wurde dann daraus erklärt, daß nach dem Tode Mirjams, deren Verdienst mithin das Wunderbare zuzuschreiben war, der Brunnen eine Zeitlang verschwunden und dann erst dem Volke neu geschenkt worden sei, daher „Mirjams Brunnen“, bis er mit dem Tode Moses im See Genezareth verschwand. Cf Delitzsch, Ein Tag in Kapernaum S. 17—20 und über die Quellen der Sage S. 136f. Anm. 22ff.

[2]) Zu vergleichen wäre auch Clem. Rom. 1 Kr 22; Barn 5, 6; Ign. ad Magn 8.

uns zubereiteten, aber auch an Gericht uns drohenden dazu über, den Typus für die Gegenwart zu verwerten, ohne andrerseits hier die jenen Gnadentaten und Gnadengaben des Alten Bundes entsprechenden ntl hervorzuheben: Damit wir (*εἰς τό* hier final wie Rm 1, 11; 4, 16) nicht nach Üblem begierig seien, wie jene darnach begehrten (4 Mo 11, 4 ff. cf LXX 11, 34 *μνήματα τῆς ἐπιθυμίας* von dem Ort, wo Israel als *λαὸς ἐπιθυμητής* nach den Genüssen Ägyptens zurückverlangte und dafür nach der Wachtelspeisung eine „sehr schwere Niederlage“ von Jahve erlitt; weil jenes Begehren nach an sich unschädlichen, aber auch wertlosen Genüssen diese dem Gnadengut der Erlösung voranstellte, ist es Typus sündhaften Begehrens nach Verwerflichem). Dann mit Umsetzung der Ausdrucksweise: Werdet auch nicht Götzendiener, wie eine Anzahl von ihnen, wie ja geschrieben steht: Es setzte sich das Volk zu essen und zu trinken, und man stand auf zu spielen (2 Mo 32, 6, genau nach LXX). Die Verehrung des gegossenen Kalbes, die an sich als Fest Jahves gemeint war 2 Mo 32, 4 f., war doch abgöttischer Bilderdienst, glich insofern dem Götzendienst selbst und entartete mit dem angeschlossenen Lustfest vollends zu heidnischem Unwesen; hervorgehoben wird jener Vorfall aber, weil mit ihm eine Niederstreckung mehrerer Tausend (deshalb auch *τινές*, wiewohl nach 2 Mo 32 [beachte aber 32, 27] das ganze Volk an der Sünde beteiligt war) verbunden war 32, 28; auf das Lustfest speziell aber wird das Gewicht gelegt, weil für die kor. Christen die Idololatrie gerade in der Form der Beteiligung an der heidnisch-religiösen Lustbarkeit der Götzenopfermahle in Frage stand. Dann in Beziehung auf 4 Mo 25, 1 ff., wo nicht bloß von der geistlichen Unzucht des Götzendienstes, sondern von damit verbundener wirklicher Unzucht erzählt wird: Laßt uns auch nicht huren wie eine Anzahl von ihnen hurte und an einem Tag 23 000 Mann (kanon. Text des AT u. LXX: 24 000) fielen. Daß die nächste Mahnung auf den frechredenden Mißmut des Volkes, als ob der Auszug ihren Untergang bezwecke, Bezug nimmt (4 Mo 21, 4 f.), ist gewiß (cf 9 c mit 4 Mo 21, 6); weil das eine skeptische Herausforderung der Macht Gottes und seines Beistands an Stelle geduldiger Fügung in seinen reichlich bewährten Heilswillen war und den so beargwöhnten reizte, an Stelle der Geduld den Zorn zu setzen, so heißt die Sünde ein *ἐκπειράζειν* (cf 5 Mo 6, 16; 2 Mo 17, 2. 7; Ps 78, 18; 61, 56; Jes 7, 12): Laßt uns auch nicht Christum versuchen, wie eine Anzahl von jenen (ihn) versuchte und unter dem Biß der Schlangen zu Grunde ging.[1] [**10, 10**] Von den beiden bisher noch nicht

[1] Zu den bisherigen Zeugen für *Χριστόν* als Objekt bei *ἐπείρασαν* (namentlich D G K L it vulg syr, ferner Marcion, die Presbyter des Iren.).

berücksichtigten Fällen, in welchen nach atl Erzählung endlich noch das Murren des Volks von einem Strafgericht Gottes gefolgt war (4 Mo 14 u. 17, 6 ff.), weist schon *τινές* auf den zweiten, da im zweiten zwar auch wie im ersten die ganze Gemeinde murrte, aber nur eine Anzahl umkam (cf dagegen 4 Mo 14, 29); auch läßt sich *ὑπὸ τοῦ ὀλοθρευτοῦ* wohl nur von einem plötzlich hereinbrechenden Verderben verstehen, wie denn gerade 4 Mo 17, 11 f. die Zornesplage fast personifiziert erscheint:[1]) Murret auch nicht, wie eine Anzahl von ihnen murrte und von dem Verderber zu Grunde ging. Ist mit dieser Aufzählung das Urteil von 10, 5 genügend belegt, so hat Pl damit auch den Kor. schon ans Herz gelegt, worauf es für sie (und je nachdem auch für ihn; beachte den Wechsel der Person) nach diesen typischen Ereignissen ankommt: nicht begehrlich nach dem verlangen, was von Gottes Erlösung ablenkt, nicht in heidnischer Lustbarkeit in bewußte oder unbewußte Vermischung von Gottes- und Götzendienst sich begeben, auch nicht durch Unzucht in heidnisches (und unterheidnisches 5, 1) Wesen geraten, Gottes Güte nicht durch Geringachtung des Erlösungsguts auf die Probe stellen, noch gegen die im Namen Gottes geübte Zucht sich erheben. Wer das nicht daraus lernt, bei dem ist die Frucht jener Ereignisse nicht nur, sondern auch der Zweck ihrer Niederlegung in der hl Schrift verloren: [**10, 11**] Vorbildlich erlebt haben das (alles) jene, geschrieben aber wurde es zur Zurechtweisung für uns, an denen die Weltzeiten das Ziel ihrer Bewegung erreicht haben.[2]) *καταντᾶν εἴς τί* nämlich heißt es von einer Bewegung, wenn sie nicht bloß nach der Richtung, in welcher sie verläuft, noch nach einem zufällig darin gelegenen Punkt, sondern nach dem Ziele bestimmt werden soll, auf das sie hinstrebt (14, 36: Eph 4. 13: Phl 3. 11; AG 26, 7). *αἰῶνες* ist

---

gesellt sich neuerdings noch Orig. (nach der Athoshandschrift — v. d. Goltz, T U XVII, 4, 66) und ein synodales Schriftstück etwa nach der Mitte des 3. Jahrh. (v. d. Goltz a. a. O.). Nur aus ihr erklärt sich auch die daneben vorhandene Variante *τὸν κύριον* (*τον θεόν*). Die Versuchung Jahwes traf den, in welchem Jahve wirksam war und jetzt es ist.

[1]) *ὀλοθρευτής* bezeichnet einen persönlichen Vollzieher des Verderbens, geht damit über die Erzählung 4 M 17 hinaus, lehnt sich aber an 2 M 12, 23 (הַמַּשְׁחִית = LXX *ὁ ὀλοθρεύων*) und Jes 37, 36 an. Die Benennung erinnert zwar an 5, 5 (cf z. d. St.). Daraus folgt aber nicht, daß Pl den Satan als den Verderber gedacht habe. Vielmehr dachte er wahrscheinlich an einen mit dem Gericht betrauten Engel Gottes (cf Sap. Sal. 18, 15 u. 25).

[2]) Zu *ταῦτα* ist der vielfach, wenngleich an verschiedener Stelle überlieferte Zusatz *πάντα* (*πάντα δὲ ταῦτα*: א D G g, min — *ταῦτα δὲ πάντα* C K L P d e syr vulg) doch wohl zu beachten, wahrscheinlich (im Unterschied von 10, 6) in der ersten Anordnung. *τυπικῶς* ist durch Übereinstimmung der altlat. Zeugen mit vielen anderen Trägern der Überlieferung (א A B C K P) zu gut bezeugt, um seinen Platz an *τύποι* (cf 10, 6!) abzutreten.

(cf S. 125 A 2) hier durch den Zusammenhang als die Menge der vormessianischen Zeitperioden bestimmt, denen, weil sie eine vielgliedrige Reihe bilden, auch mehr als ein End- und Zielpunkt zugeschrieben wird. Das Eigentümliche des Ausdrucks liegt aber darin, das diese End- und Zielpunkte selber in zielstrebiger Bewegung dargestellt sind. Es wird also dadurch der Gedanke, daß die Christusgemeinde das Ziel aller Geschichte bildet, doppelt unterstrichen. Wie deren Inhalt überhaupt, so sollen dann insonderheit auch die Ereignisse der atl Geschichte, wie sie aufgezählt waren, bei dieser Christenschar den Ertrag finden, auf den sie angelegt sind, und der, wenn er jetzt sich nicht einstellt, überhaupt verloren ist, weil die Weltzeiten (so gut wie) abgelaufen sind. In bestimmter Richtung verwertet diese Gesamt-Sachlage die Mahnung: [**10, 12**] So soll denn, wer da glaubt (8, 2) zu stehen, zusehen, daß er nicht falle (*μή* nach dem Begriff des Sorgens Kl 2, 8). Denn wenn sich dieselbe auch recht eigentlich als die unmittelbare Lehre aus dem in 1—10 beschriebenen Zusammentreffen großer Begnadigung und tiefen Verderbens darstellt, so ist doch der Zustand falscher Sicherheit, vor dem sie warnt, gerade da auch gegeben, wo man in dünkelhafter Erkenntnis sich etwas erlaubt, was im letzten Grunde verderblich ist. Der Satz bereitet also schon die Wiederaufnahme der speziellen seit 8, 1 besprochenen Angelegenheit vor. [**10, 13**] In dem Folgenden muß *πειρασμός* Versuchung zum Falle bedeuten; denn nur so wird die innere Verbindung der Aussage mit der vorausgegangenen Mahnung und die Rückbeziehung beider auf die angeführten Beispiele von wirklichem Fallen gewahrt. Solcher *πειρ.* kann aber dann ebensowohl aus äußerer Bedrängnis (10, 9) wie aus der Reizung falscher Begierden und ungöttlicher Denkweisen (10, 6 ff. 10) entspringen. *ἀνθρώπινος* andrerseits bezeichnet, wenn anders das bald darauf folgende *ὑπὲρ ὅ δύνασθε* zu seiner Erklärung herangezogen werden darf, das, was den (schwachen!) Kräften des Menschen angemessen ist (Rm 6, 19).[1]) Mit besonderer Hervorhebung der letzteren Tatsache erklärt also Pl: [**10, 13**] Versuchung hat euch keine ergriffen außer eine menschliche.[2]) Zu *εἴληφεν* cf Lc 5, 26; 7, 16; 9, 39. Da keine konjunktionale Verbindung das innere Verhältnis zwischen dieser Aussage und der vorangegangenen Warnung andeutet, so ist die Auslegung darauf angewiesen, dasselbe allein aus dem Gedankengang zu erheben. Ausgeschlossen

---

[1]) Der Gegensatz dazu ist etwa eine Versuchung, wie sie dem Geistesmenschen und seinem neuen Kraftbesitz angemessen wäre cf 3, 1 u. 3.

[2]) Die in einem Teil der abendländ. Überlieferung auftretende Variante *οὐ καταλάβῃ* geht wohl auf einen mißglückten Versuch zurück, das überraschende Perfektum in ein mit 13b paralleles Futurum (*οὐ μὴ καταλάβῃ*) umzuwandeln.

ist. mit 13 einen neuen Abschnitt beginnen zu lassen (Weiß): dazu ist der Einsatz in 14 zu frisch und die Verwandtschaft von 13 mit 12 zu eng. Daß 13b eine tröstliche Versicherung enthält, (von der sich nur noch fragen wird, in der Richtung auf wen sie geschrieben ist), ist gewiß. Daraus folgt aber noch nicht dasselbe für 13a. Im Anschluß an eine Warnung wie in 12 liegt ja kein Motiv zu einer beruhigenden Versicherung derart, daß bisher keine überstarke Versuchung eingetreten sei und also auch späterhin keine eintreten werde; ja der Eindruck jener Warnung könnte dadurch nur geschwächt werden. Eben deshalb kann v. 13a auch nicht (so Hofmann) auf eine Einrede der Kor. derart Bedacht nehmen, als ob sie durch Fernbleiben von den Götzenopfern sich übergroßen Anfechtungen seitens der Heiden aussetzen würden: nicht von Gefahren des Wegbleibens, sondern des Mitmachens war früher und ist nachher die Rede.[1]) Davon, daß der Hinweis auf die atl Vorgänge die Leser bereits in eine solche Seelenstimmung versetzt habe, daß sie neben der Warnung auch alsbald des Trostes bedurften, wird nach dem ganzen Charakter der Kor. nicht wohl die Rede sein dürfen (Schned.). Mithin bleibt nur übrig, 13a statt als einen Gegensatz zu 12 vielmehr als Verstärkung der dortigen Warnung zu betrachten. Von solchen hatte Pl geredet, die da meinen, fest zu stehen: ihnen gibt er, um sie vor einer Überschätzung dieser ihrer bisherigen Leistung zu behüten, zu beherzigen, daß sie bisher auch noch nicht sonderlich schwere Proben zu ertragen gehabt haben. Damit könnte er schließen, bzw. zu 14 übergehen. Weil aber damit die Gefahr, in der die Kor. stehen, in ihrem ganzen Ernste wie vor deren, so auch vor sein Auge gerückt ist, so spricht er, was ihn selbst demgegenüber allein zu beruhigen vermag, noch in einem aus fürsorgender Liebe und Zuversicht zu Gott zugleich entsprungenen Satz aus (cf 1, 9): Treu aber (selbst wenn Menschen wanken cf 2 Tm 2, 13) ist Gott, welcher nicht dulden wird, daß ihr über das, was ihr ertragen könnt (3, 2), hinaus versuchet werdet, sondern zugleich (gleichzeitig) mit der Versuchung auch das Loskommen von ihr durch Ertragungsfähigkeit herbeiführen wird. Der substantivierte Infinitiv ist schon durch seine Stellung mit τὴν ἔκβασιν verbunden; wäre er als Infinitiv des Zweckes mit dem ganzen Satz zu verknüpfen, so könnte in ihm ὑμᾶς nicht fehlen.[2]) Der Inf. entfaltet also den Inhalt

---

[1]) Übrigens würde dazu auch φεύγετε in 14 nicht wohl passen, schon nicht als Mahnung, noch weniger aber seinem Begriffe nach, der gerade auf das Vermeiden einer gefährlichen Versuchung hinzielt.

[2]) Wo sonst bei solchem Infinitivsatz mit τοῦ der Subjektsakkusativ fehlt, hat der Infin. das gleiche Subjekt wie das regierende Verbum. Mt 2, 13; 13, 3; 21, 32 u. ö; Hb 10, 7; 11, 5 cf andrerseits AG 3, 12; das

von *ἔκβασις;* der Ausgang, den Gott schafft, besteht im Ertragenkönnen. *ἔκβασις* bedeutet aber nicht das Ende, sondern (gegenüber etwa einem *εἰσφέρεσθαι εἰς τὸν πειρασμόν* Mt 6, 13) das Hinaustreten aus derselben. Als eigentlicher Urheber der Versuchung ist Gott nicht bezeichnet; denn *σύν* drückt zunächst nur die Tatsache aus, daß der *πειρασμός* nicht des begleitenden Tuns Gottes ermangeln wird (cf *ἐάσει πειρ.*) Aber wenn Gott nicht auch über den versuchlichen Mächten ordnend, hemmend und entfesselnd waltete, dann würde auch die ihm hier bestimmt zugeschriebene Tätigkeit unmöglich sein.

[**10, 14**] Der Bangigkeit der Liebe, die jene Warnung ausgesprochen und diesen Trost sich selber vorgehalten hat, entspricht die Anrede, mit welcher Pl das Ergebnis der seit 9, 23 geschehenen Darlegung in nunmehr unmittelbarer Beziehung auf das eigentliche Thema der Erörterung den Lesern an das Herz legt: Deshalb also, meine Geliebten, fliehet vor dem Götzendienst. Nach der örtlichen Bedeutung der Präposition (cf Mk 16, 8; Jo 10, 5; Jk 4, 7) fordert, wie der Anlaß der Erörterung und die nachfolgende Darlegung zeigt, damit Pl, daß die Leser sich von dem heidnischen Götzendienst wie von einer dringenden Gefahr fern halten, also unter keinen Umständen an Kultusakten, wie sie das Opfermahl bildet, teilnehmen sollen. Was vordem also und einstweilen nur unter dem Gesichtspunkt der Liebe gegen den Bruder beurteilt worden war, das wird jetzt entsprechend der seit 9, 23 eingetretenen Wendung unter den der eigenen geistlichen Wohlfahrt gestellt und erscheint von da nicht minder verwerflich. Für die tiefdringende Begründung dafür appelliert Pl in seinem: [**10, 15**] Als zu Einsichtigen rede ich; fället selber ein Urteil über das, was ich sage — durch das betonte *κρίνατε* an das selbständige Urteil der Leser, drückt aber durch das motivierende *ὡς* zugleich aus, daß er so redet, weil er voraussetzen darf, wirklich Urteilsfähige an ihnen zu finden — wenn anders es mit ihrer Erkenntnis nicht tatsächlich bloß Schein ist (8, 2). [**10, 16**] Von dem Herrenmahl gilt, wie die fragende Form des Satzes zeigt, als eine allen und zweifellos feststehende Wahrheit: Den Kelch der Benedeiung, den wir benedeien, ist er nicht Anteilnahme am Blute Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Anteilnahme am Leibe Christi? Der Kelch wird hier zuerst genannt sein, weil die Aussage vom Brot eine erweiterte Beweisführung nach sich zieht, also noch stärker hervorgehoben sein will als die vom Kelche (cf 21). Die Attraktion des regierenden Nomens an den Kasus des Relativums, wie

---

in א^c D^c K überlieferte *ὑμᾶς* ist aber sicher unecht. (Die Verba des Befehlens haben ihren besonderen Sprachgebrauch cf Lc 4, 10 u. LXX 3 Kö 1, 35.)

sie nach 16 b wahrscheinlich auch schon für 16 a anzunehmen sein wird, ist hier durch keine Komplikation des Satzbaues veranlaßt und verrät daher, daß die beiden Substantive zunächst als Objekt eines Handelns gedacht wurden und erst, sofern sie dies sind, ihre Prädikate an sich nehmen. Nur daraus erklärt sich ja auch die Wiederholung von *εὐλογίας* in *ὃ εὐλογοῦμεν*. Die kurzen Relativsätze sagen also nicht bloß aus, daß es sich um den Abendmahlskelch etc. handelt, sondern sie charakterisieren das Essen und Trinken als in Nachahmung des feierlichen Ritus geschehend, in welchem Jesus Brot und Kelch ausgeteilt hat (11, 24 f.), sprechen dadurch den gottesdienstlichen Charakter der Handlung aus und geben zu erkennen, daß das, was von Brot und Kelch gesagt wird, von ihnen gilt, sofern und weil sie den Mittelpunkt solcher Handlung bilden. Im Anschluß daran, daß bei der Feier des ersten Abendmahles Jesus des Passahritus sich bediente und den durch denselben nach der Beendigung der Mahlzeit vorgeschriebenen dritten Becher, den die Juden wegen des mit seiner Füllung zu verknüpfenden Lobgebetes כּוֹס הַבְּרָכָה nannten, unter einem Dankgebet für seinen besondern Zweck verwertete (11, 25 cf mit 24; Mt 26, 27; Mk 14, 23; Lc 22, 20), nennt Pl den Abendmahlskelch *ποτήριον εὐλογίας* (zum Gen. cf LXX 2 Chr 20, 26, auch Ez 34, 26; Sir 40, 27), was aber doch wohl nicht eine bloße historische Erinnerung ist, sondern zugleich voraussetzt, daß die Herrenmahlsfeier der Gemeinde solche Benedeiung Gottes (zu *εὐλογία* cf beispielsweise Tob 8, 15; Sir 50, 20; 5 Mo 8, 10; Apoc 5, 12) mit dem Kelche verknüpfte, (überhaupt auf eine vergleichende Verknüpfung von Passahmahl und Herrenmahl hinweist cf 5, 7 f.). Nur hat es mit dieser Benedeiung hier eine andre Bewandtnis; denn sie geschieht nicht bloß bei Gelegenheit jenes Kelches, sondern bezieht sich auf ihn selbst. Der Begriff von *εὐλογεῖν* ist hier dadurch bestimmt, daß es Menschen zum Subjekt und eine Sache, und zwar eine heiligem Gebrauch gewidmete, zum Objekt hat; es bedeutet, sie zum Gegenstand eines an Gott gerichteten Lobpreises, der darum die Bitte nicht auszuschließen braucht (Lc 9, 16), machen und damit ihrem sakralen Zweck übergeben (1 Sam 9, 13). Eben darum, weil Brot und Kelch hier nicht nur, wie sich von selbst versteht, Gegenstand des Genusses überhaupt, sondern eines durch solche Beziehung zu Christus bestimmten Genusses sind, sind sie Teilnahme an dem Blute und Leibe Christi. Daß dies im Sinne einer realen Anteilnahme zu verstehen ist, beweist schon hier (cf zu 11, 25 ff.) einmal der Nachdruck, der auf das sakrale Handeln gelegt ist, so daß Brot und Kelch nicht als Metaphern, sondern als Träger einer auf Leib und Blut gerichteten Betätigung erscheinen, sodann der Zusammenhang, der darauf angelegt ist, zu beweisen, daß Teilnahme an dem Götzenopfermahl

in reale Verbindung mit den Dämonen setzt, endlich das Wort *κοινωνία* selbst, das mit dem Genitiv der Sache, sei es einem epexegetischen wie 3 Mkk 4, 6; Sap. Sal. 8, 18 oder einem partitiven Phl 3, 10, überall eine wirkliche Beteiligung aussagt. Daß Leib und Blut Christi dabei von Pl als die Organe des heilschaffenden Sterbens Christi gemeint sind, beweist die deutliche Beziehung auf das erste Abendmahl. Wenn endlich doch nicht das Handeln der Teilnehmer selbst, sondern Brot und Kelch es sind, von denen solche Anteilnahme ausgesagt wird, so wird daraus hervorgehen, daß die *κοινωνία* zwar durch jenes vermittelt, aber der eigentlichen Ursache nach in diesen gegeben ist; daß in jener heiligen Handlung an Kelch und Brot eine objektive Wirkung sich knüpfe, betont darnach das Ganze. [**10, 17**] Im Folgenden ist es unmöglich, *εἷς ἄρτος* ebenso wie *ἓν σῶμα* als Prädikat zu *ἐσμέν* zu beziehen; denn die dabei entstehende Aussage stände außer Zusammenhang mit der vorhergehenden und im Widerspruch zur folgenden. *ὅτι εἷς ἄρτος* bildet also einen kausalen, der Kopula ermangelnden (cf Hb 9, 16, auch I, 15, 40) Vordersatz zu *ἓν σῶμα* etc. Dem einen Brot wird die Menge der Teilnehmer entgegengesetzt, als welche mit der Gesamtheit der Christen zusammenfällt. Eben daraus folgt aber, daß im Vordersatz *ἄρτος* nicht von dem Brote an sich gesagt ist, das für örtlich getrennte Gemeinden immer ein andres war, sondern von dem Brote, sofern es überall Träger der gleichen *κοινωνία* an dem einen Leibe Christi ist. Von ihm also sagt Pl: W e i l  E i n  B r o t,  s o  s i n d  w i r,  d i e  V i e l e n,  E i n  L e i b;  d e n n  w i r  a l l e  h a b e n  A n t e i l  a n  d e m  E i n e n  B r o t e. Leib ist hier naheliegendes Bild für den einheitlichen Lebensorganismus, der über alle Glieder jener Gesamtheit sich erstreckt. Schon deshalb ist es nicht wahrscheinlich, daß zu *μετέχομεν* ein Genitiv *τοῦ ἑνὸς σώματος* zu ergänzen und *ἐκ* kausal zu verstehen sei (= von dem einen Brote her); denn daß die Glieder am Leibe „Anteil haben", ist keine jenem Begriff vom Leib und seinem Verhältnis zu den ihn bildenden Gliedern entsprechende Anschauung (cf den Ausdruck in 12, 12 u. 15 ff.); solche Ergänzung wäre aber auch sprachlich ungemein hart. *ἐκ* ist vielmehr als pleonastische Bezeichnung des schon durch den Genitiv ausgedrückten Partitivverhältnisses zu verstehen (Blaß 102 f.). Was also im Vordersatz von 17 a schon ganz knapp gesagt war, das wird in 17 b verstärkend wiederholt (cf v. 30), indem der Wechsel des Attributs bei dem Subjekt (*οἱ πολλοί — οἱ πάντες*) den Hinweis in sich schließt, daß jene Wirkung bei allen Teilnehmern eintritt, gleichviel welches ihre Masse sei. Durch das Ganze wird aber der ersten Aussage über die Objektivität der Wirkung jenes heiligen Genusses eine zweite gleichartige, die eng mit ihr zusammenhängt, an die Seite gestellt. Wie jenes Brot, abgesehen

von dem, was die Teilnehmer wünschen und begehren, durch sich selbst diese in Gemeinschaft des Leibes Christi setzt, so fügt es sie (eben deshalb) unter sich zu einem Leibe zusammen. [**10, 18**] Ähnliches kommt aber, wie mit einem an Aufzählung erinnernden Asyndeton hingewiesen wird, vor bei dem „Israel nach dem Fleisch“, d. h. im Gegensatz zu der Christenheit, die sich in der Abendmahlsgemeinde als das geistliche, um den Messias gescharte Israel des Glaubens darstellt (5, 7 f), das Israel, wie es eine auf physischer Abstammung beruhende Gemeinschaft bildet (zur Stellung cf Rm 9, 3 u. Gl 4, 14; zum Gedanken Gl 6, 16 u. 4, 22—29). Von ihm gilt: Sind nicht die, welche die Opfer essen (nämlich die Teilnehmer an den Opfermahlen cf 5 Mo 12, 6 f.; 1 Sa 9, 19; 16, 3. 5; 2 Sa 6, 19, aber auch die Priester 2 Mo 29, 25; 4 Mo 18, 8 ff. etc.) des Altars Teilhaftige? Der Ausdruck ist hart, weil der Altar nicht eigentlich als ein zur Anteilnahme offenstehendes Gut betrachtet werden kann. Er ist aber dennoch gewählt, weil kein andrer es so deutlich ausgesprochen hätte, daß nicht eine Teilnahme an der dem Altare gewidmeten Betätigung, dem Opfer, sondern eine Anteilnahme an ihm insofern gemeint ist, als über ihm und von ihm her eine Macht wirksam ist (2 Mo 20, 24), welche die Teilnehmer des Opfermahls in ihren Bereich zieht. Beide Beispiele kommen also darin überein, daß die Teilnahme an solchen Handlungen in reale Beziehung zu den geistlichen Faktoren versetzt, mit welchen es dieselben ihrem Wesen nach, ganz abgesehen von der Tendenz der Teilnehmer, zu tun haben. [**10, 19**] Mit der Frage: Was sage ich also? lehnt Pl zunächst falsche Urteile ab, wie sie jetzt so wenig wie vorher aufgestellt werden dürfen, wo es gilt, die vorgebrachten Analogien zu verwerten: Daß Götzenopferfleisch etwas (nämlich im Gegensatz zu den bisherigen Voraussetzungen etwas an sich schon und abgesehen von der sakralen Handlung mit bestimmtem Wirkungsinhalt erfülltes, cf 3, 7; Gl 2, 6; 6, 3) sei oder daß ein Götze etwas (nämlich im Gegensatz zu 8, 4 etwas wirkliches und wesenhaftes) sei? [**10, 20**] Dem darauf selbstverständlichen Nein setzt *ἀλλά* entgegen, was in bezug auf die gewonnene Einsicht in die Natur solcher Handlungen wirklich zu beachten ist: Sondern, daß sie (nämlich die, mit deren *εἰδωλόθυτα* die Erörterung sich befaßt, die Heiden), was sie opfern, Dämonen und nicht Gotte opfern. Während also in 8, 5 einfach neben der Nichtexistenz der mythologischen Götterwesen die Existenz vieler fälschlich Götter und Herren genannter, aber wirklich existierender Wesen (verschiedenster Art) ausgesprochen war, erklärt hier Pl, daß der Kultus der ersteren tatsächlich, wenn auch unbewußt und ungewollt, ein Kultus einer bestimmten Klasse der letzteren, nämlich der Dämonen, als der in dem ungöttlichen Kosmos waltenden dunklen Geister des Bösen sei

(Eph 6, 12).[1] Wie sie überhaupt das Völkertum in seinem Leben bestimmen, so sind sie insonderheit die Urheber der im Götzendienst sich darstellenden Verfinsterung (cf 12, 2; II, 4, 4; 6, 14 ff.; Rm 1, 21 f.; 1 Tm 4, 1; Apoc 16, 13 f.) und infolgedessen auch die eigentlichen Inhaber seiner Darbietungen und Werte (Gl 4, 8; Apoc 9, 20). Steht das aber fest, dann braucht Pl auch gar nicht mehr besonders und lehrhaft auszusprechen, was sich auf Grund der früher dargelegten Analogien in bezug auf die heidnischen Götzenopfermahle ergibt, auch wenn diese nur einen Bestandteil der sakralen Handlung bilden und auch wenn ihre Teilnehmer nicht aus religiösen, sondern irgend welchen andren Motiven sie mithalten; er kann vielmehr diese Konsequenz sofort zu einem Wunsche und einer Warnung vor etwas völlig Untunlichem gestalten, durch welchen die anfängliche Mahnung in 14 sich vollkommen erklärt: [**10, 20 b ff.**] Ich will aber nicht, daß ihr an den Dämonen Anteil habt (in den Macht- und Wirkungsbereich der D. einbezogen werdet), ihr könnt nicht einen HErrn-Kelch (= einen von dem Herrn dargebotenen Kelch oder Mahl) und **einen Dämonenkelch trinken, ihr könnt nicht am** HErrn-Tisch und an einem Dämonentisch (= einem von den Dämonen insofern bereiteten, als sie die Eigentümer des zum Mahle dienenden Opfers und Opferweines cf *κλίνη Σαράπιδος* S. 314 Anm. 2 sind und ihre Wirkung darein legen) teilnehmen. In welchem Sinne letzteres nicht bloß unerwünscht, sondern unmöglich ist, geht aus der vom Gegenteil aus (*ἤ*) argumentierenden Frage hervor deren Fragecharakter sowohl durch den Anschluß mit *ἤ* (14, 36; II, 11, 7; Rm 3, 29) wie durch den Wechsel der Person und die Beziehung zu 22 b gesichert ist. Dann empfiehlt es sich aber, *παραζηλοῦμεν* (zur Form cf 4, 6; Gl 4, 17 u. Blaß 50) als Conjunctivus deliberativus zu nehmen: **Oder sollen wir den Herrn in Eifer** setzen? (Zu *παραζηλοῦν* cf LXX Deut 32, 21 u. Ps 37, 1 u. 7; zur Art des Kompositums cf *παροργίζειν, παροξύνειν, παραπικραίνειν*). *ζῆλος* ist der Eifer, der entsteht, wenn Rechte und Güter ihrem Besitzer entfremdet und einem andern zugeschoben

---

[1]) *δαιμόνιον* substantiviertes Neutrum des Adjektivums *δαιμόνιος* zum Ersatz des konkreteren *δαιμων*. Die Anschauung, die Pl ausspricht, steht, wie oben angedeutet, im Zusammenhang mit seiner Gesamtauffassung von dem geistigen Hintergrund der Natur und der Geschichte, geht aber zunächst auf jene atl Stellen zurück, in denen die שֵׁדִים als die Gegenstände der Verehrung durch Israel in den Zeiten seines Abfalls bezeichnet werden 5 Mo 32, 17; Ps 106, 37 cf auch LXX Jes 65, 11: *ὑμεῖς ἑτοιμάζοντες τῷ δαιμονίῳ* (= לַגַּד) *τράπεζαν* u. Ps 95, 5 mit noch stärkerer Umbiegung des hebr. Textes in die erwähnte Anschauung: *πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια* (statt אֱלִילִים = nichtig). Im nachkanonischen Judentum ist der atl Gedanke weiter ausgebaut worden cf Baruch 4, 7; Henoch 19, 1; 99, 7; Buch der Jubil. 11, 3—5; 19, 28.

werden (cf Rm 11, 11 u. 14). Christum reizt zu solchem Eifer der, welcher dem Anspruch, den allein jener an ihn und an ihn als Ganzes hat, entgegen zu den Dämonen in reale Beziehung sich setzt. Auf die Gefahr, die das für den von solchem Eifer des Herrn bedrohten hätte, weist die Frage: Sind wir etwa stärker als er? Das Ganze aber zeigt, daß das *οὐ δύνασθε* gemeint war von der Unmöglichkeit, ruhig und ungestört nach beiden Seiten hin in Beziehung zu stehen, da zu erwarten ist, daß, wie Gott dem Volk des alten Bundes gegenüber mit seiner Reaktion hervortrat 5 ff., so Christus es an entsprechender Gegenwirkung nicht fehlen lassen wird.

[**10, 23 f.**] Die Anteilnahme an den rituellen Götzenopfermahlen ist damit strikt als verderblich gekennzeichnet. Dem in K beliebten Schlagwort (cf zu 6, 12) und der Bezugnahme des Gemeindebriefes auf solche *ἐξουσία* setzt daher Pl die andre Wahrheit entgegen, die zur Kritik ausreicht, auch ohne daß das Schlagwort selbst auf sein Recht untersucht wird: Alles ist erlaubt, aber nicht alles ist zuträglich; alles ist erlaubt, aber nicht alles schafft Förderung. Indem *συμφέρει* an 6, 12 und an die dort unzweifelhafte Beziehung auf etwas für das Subjekt der *ἐξουσία*,[1]) nicht für andre zuträgliches erinnert, spricht es knappest den Gesichtspunkt aus, welchem der ganze zweite Teil der Erörterung gefolgt ist. *οἰκοδομεῖ* andrerseits greift auf 8, 10 zurück und erinnert damit daran, daß, wie der erste Teil zeigte, auch Erwägungen der Liebe in dieser Angelegenheit wollten beachtet sein. Die Mahnung: Niemand suche das Seine, sondern das des Andern (Rm 15, 1; zum Ausdruck cf v. 33; 13, 5; Phl 2, 21) schärft diese Pflicht noch besonders ein. [**10, 25**] Da aber das *εἰδωλόθυτον* an sich und abgesehen von diesen sakralen Handlungen nicht „etwas" ist, so ergibt sich für andre Fälle, deren kurze Erörterung sich Pl vielleicht durch Bemerkungen des Gemeindebriefs, vielleicht aber auch nur deshalb empfahl, weil sonst seine eben abgeschlossene Darlegung falsch ausgedeutet werden könnte, ein besondres Urteil: Alles was auf dem Fleischmarkt verkauft wird, das esset, ohne daß ihr aus Rücksicht auf das Gewissen irgend eine Untersuchung (über die Herkunft der Ware cf S. 302) anstellt. Je nachdem nämlich, ob man *διὰ τὴν συν.* als nähere Bestimmung zu *ἀνακρίνοντες* an sich zieht und erst zu den so verbundenen Begriffen die Negation fügt oder ob man *διὰ τὴν σ.* als Näherbestimmung zu dem als Einheit zu nehmenden *μηδὲν ἀνακρίνειν* versteht, ergibt sich als

[1]) In 10, 23 hat *μοι* bei *συμφέρει* die Autorität der ältesten alexandrinischen und der westlichen Handschriften (griech. und lat.) gegen sich, ist aber durch ein sachlich richtiges Gefühl in Erinnerung an 6, 12 vielfach eingeschaltet worden.

Mahnung entweder die, keine solche Untersuchung anzustellen, die aus Rücksicht auf das Gewissen hervorgeht, oder die, jegliche Nachfrage zu unterlassen, weil das Gewissen davon Schaden haben könnte. Der erste Fall setzt voraus, daß die Unschädlichkeit des εἰδωλοϑ. als Marktware für alle fest stehen kann und Nachfrage also überhaupt unnötig ist; der zweite rechnet damit, daß schwächere Gemüter doch Bedenken haben könnten, daß sie aber berechtigt sind, diese Bedenken außer acht zu lassen, weil tatsächlich das Götzenopferfleisch das Gegenteil eines τὶ ist, während Nachfrage ihnen den unbefangenen Genuß stören könnte. In Anbetracht der bestimmten Erklärung in 19 sowie der nicht an eine Gruppe, sondern an die Gesamtheit sich wendenden Anrede empfiehlt sich die erstere Auffassung; nur zu ihr paßt auch die Begründung: [**10, 26**] Des Herrn ist ja die Erde und was sie füllt (Mr 6, 43; Ps 24, 1), weil durch sie die Unschädlichkeit des εἰδωλοϑ. so bestimmt ausgesprochen wird, daß nicht gleichzeitig mit entgegengesetzten Gewissensbedenken als dauernder Stimmung gerechnet werden kann. [**10, 27**] Ebenso gilt die Regel: Wenn einer von den Ungläubigen euch einlädt und ihr habt Lust hinzugehen (womit von selbst gesagt ist, daß das vielleicht nicht unter allen Umständen sich empfehle), so esset alles, was euch vorgesetzt wird, ohne aus Rücksicht auf das Gewissen irgend eine Untersuchung anzustellen. [**10, 28 f.**] Nicht bloß auf solchen Gastgeber aber, sondern auch auf irgend welchen andern seiner Tischgenossen, ja wohl auch auf den Verkäufer, der etwa seinen Käufer als Christen wußte, sicher aber nicht auf einen als mitanwesend zu denkenden gewissensbefangenen Mitchristen, der als solcher doch irgendwie gekennzeichnet sein müßte und auch den nur in den Mund eines Heiden passenden Ausdruck ἱερόϑυτον nicht anwenden würde, weist das τὶς in dem diesen beiden ersten entgegengesetzten komplizierteren Fall: Falls aber einer euch sagt: das ist heiliges Opferfleisch, so laßet das Essen sein aus Rücksicht auf jenen, der darauf aufmerksam gemacht hat, und auf das Gewissen. Aus v. 29 erhellt, daß dabei nicht an das Gewissen des von der Warnung betroffenen Christen,[1]) sondern das „des Andern“, also dem Zusammenhang nach nicht eines beliebigen andern Anwesenden, geschweige denn eines Christen, sondern des einzigen Zweiten, der in der Sache unmittelbar etwas zu tun hat, des μηνύσας, zu denken ist. Zu 28 fehlt aber ein auf ihn verweisendes Demonstrativum bei συνείδησιν, weil betont sein will, daß neben Rücksichten auf die Person noch Erwägungen,

---

[1]) ἑαυτοῦ heißt es dabei, weil die Mahnung μὴ ἐσθίετε unwillkürlich in der Richtung auf einen Einzelnen, also in der Form gedacht ist: er soll nicht essen nicht etc.

die mit dem ernsten Gebiet des Gewissens zu tun haben, Platz greifen. Jene mochten sich je nach den Motiven des μηνύσας (freundschaftliche Warnung vor vermeintlichem Frevel, neugierige Beobachtung, skeptische eigene Anschauungen, absichtliche Erweckung von Verlegenheit) verschieden gestalten. Was aber neben solchen allgemeinen Erwägungen noch speziell die Rücksicht auf das Gewissen, nämlich auf das des andern, aber nicht auf das eigne, bedeute, erklären die Fragen: [**10, 29 b f.**] [1]) D e n n w o z u (ἵνα mit interrogativem *τί* elliptisch für *ἵνα τί γένηται* zur Bezeichnung des Zweckes cf Mt 9, 4; 27, 46; Lc 13, 7; AG 4, 25; 7, 26) w i r d m e i n e F r e i h e i t g e r i c h t e t v o n e i n e m a n d e r n G e - w i s s e n ? W e n n i c h i n D a n k t e i l h a b e , w a s w e r d e i c h g e l ä s t e r t ü b e r e i n e S a c h e (*ὑπὲρ οὗ = ὑπὲρ τούτου ὑπὲρ οὗ* cf zu 7, 1, auch Rm 15, 9), f ü r d i e i c h (im Gegensatz zum Lästernden) d a n k e. Die erste Frage rechnet mit der Möglichkeit, daß die Freiheit, die der Christ etwa in dem ungescheuten Genuß des Opferfleisches bewähren könnte und möchte, von dem Beobachter nicht begriffen und nicht als recht erkannt, sondern vor sein Gericht gezogen wird; dem Gewissen kann solches Gericht aber zugeschrieben werden, wenn die Annahme besteht, daß des Beobachters eigenes sittliches Urteil ihm solche Freiheit versagt und noch durch die Überzeugung von der Realität der Götzen beherrscht wird, so daß er nicht verstehen kann, wie der den Götzendienst verwerfende Christ doch das Opferfleisch zu genießen wagen kann, vielleicht aber auch ebensogut in dem entgegengesetzten Fall, daß der Heide selbst auf skeptischem Standpunkt stehend es nicht begreifen kann, wie der Christ von seiner ganz andersartigen Religiosität aus es über sich bringen kann, die in der Hinnahme des *ἱερόθυτον* liegende Anerkennung der Götzen zu vollziehen. In beiden Fällen konnte geschehen, was die die erste Frage steigernde zweite als möglich erscheinen läßt, daß der Christ „gelästert" wurde, was immer mehr ist als bloßes Tadeln, weil *βλασφημεῖν* Schmähungen bedeutet, die den Menschen in seiner Beziehung zur Gottheit treffen (Mt 27, 39 u. par.; Lc 22, 65; Rm 3, 8; 14, 16; 2 Pt 2, 10; Jud. 8) — gleichviel ob diese Schmähung sich auf den scheinbaren Frevel an den *εἴδωλα* oder auf den ebenso scheinbaren an seinem eigenen Herrn beziehen mochte. Auch wo es aber zu diesem Äußersten nicht kam, geriet doch das Gewissen des andern in eine falsche Stellung zu seinem christlichen Gaste und kam mit jenem Richten und Lästern auf die Wege des Unrechts. Haben mithin die beiden Fragen durch die Möglichkeiten, die sie erörtern, erklärt, warum aus Rücksicht auf das Gewissen des andern das Essen zu unter-

[1]) Ähnliche Nebeneinanderordnung zweier einander zur Verstärkung dienender Fragen wie in 10, 22.

lassen sei, so begründen sie doch zugleich dadurch, daß sie jenes Richten für zwecklos, also auch für verfehlt, und dieses Lästern für unrecht erklären, weshalb das Essen nicht um des eigenen Gewissens willen zu unterbleiben habe: weil (angesichts der Nichtigkeit der *εἰδωλόθυτα* an sich) auf diesem Gebiet Freiheit für den Christen besteht, und weil ein Genießen, das er unter Dank gegen Gott vollzieht, unmöglich als sündliche Verleugnung in dem einen oder andern Sinne zum Vorwurf gemacht werden kann.[1]) Ist damit schon darauf hingewiesen, daß von der rechten Stellung zu Gott aus sich auch diese Frage regelt, so begreift es sich, daß Pl gerade die Sorge um Gottes Ehre an die Spitze der Zusammenfassung stellt, in welcher er alle für die ganze verhandelte Frage in Betracht zu ziehenden und gezogenen Normen des Handelns vereinigt und so das Ganze abschließt: [**10, 31—11, 1**] Sei es nun, daß ihr esset oder daß ihr trinket oder daß ihr irgend etwas tut, so tut alles zur Ehre Gottes (Rm 15, 7). Unanstößig (Sir 35, 21) erweist euch (zu 9, 27) sowohl für Juden (denen der Götze ein Greuel ist) als auch für Griechen (denen er ein Gegenstand der Superstition ist) als auch für die Gemeinde Gottes (deren Glieder mit heiliger Rücksicht behandelt sein wollen 8, 9 ff.), gleichwie ich in allen Stücken allen zu Gefallen handle (Rm 15, 1 ff.; 1 Th 2, 4), indem ich nicht meinen Vorteil suche, sondern den der Vielen, daß sie gerettet werden (9, 19—22). Nachahmer werdet von mir, wie ich von Christus (in der selbstlosen Liebe Rm 15, 3; Phl 2, 4 ff.). Die damit beendigte Auseinandersetzung steht, was hier nur kurz hervorgehoben sein will, in bemerkenswertem Verhältnis zu der über die sittliche Selbstzucht der Gemeinde in K 5—6 sowohl hinsichtlich der Art der Anlage, die in vieler Hinsicht frappante Ähnlichkeiten aufweist, wie hinsichtlich des Geistes, der die Beweisführung beherrscht.

## 5. Über Kopftracht der Frauen 11, 2—16.

Ohne eine eigentliche Rüge auszusprechen, bildete die Auseinandersetzung über das Götzenopferfleisch doch einen deutlichen

---

[1]) *χάριτι* kann hier nicht auf die göttliche Gnade gehen, da einmal die bei einer Einladung vom Gastfreund vorgesetzten Speisen überhaupt nicht wohl als Gabe der Gnade bezeichnet werden können, da ferner *χάριτι* hier ohne irgend welche Näherbestimmung doch nur entweder auf den Einladenden oder auf den Geladenen bezogen werden kann und endlich der abschließende Relativsatz deutlich als nachdrückliche Wiederaufnahme des schon im Vordersatz berührten Moments auftritt (cf 10, 17). *χ.* ist also Dank (15, 57; Rm 6, 17) und der Dativ bezeichnet die Art und Weise oder die begleitenden Umstände 11, 5; Ph 1, 18; Hb 6, 17.

Hinweis auf Mängel an Liebe, eindringender Erkenntnis und Ernst in dem Leben der Gemeinde. Daß etwas und was an ihr zu loben ist, stellt jenem darum Pl mit betontem ἐπαινῶ und mit δέ und wohl auch mit einer an diesem Übergang angemessenen erneuten Anrede [1]) gegenüber: [**11, 2**] Lob spreche ich euch aber aus, Brüder, weil ihr in allen Stücken an mich denkt und, wie ich sie euch übergab, die Überlieferungen festhaltet. Der Akk. der Beziehung πάντα (10, 33), dem gegenüber das μου völlig unbetont ist, läßt schon erkennen, daß es sich hier nicht um ein Gedenken der persönlichen Sympathie, sondern um eine Regelung sachlicher Angelegenheiten in Erinnerung an den Ap handelt. Dient παραδιδόναι zur Bezeichnung namentlich mündlicher Darbietung (cf Zahn, Mt 515. 22 u. Einl. II², 388) entweder des Geschichtsstoffes, der den Inhalt der ev. Verkündigung bildet (11, 23; 15, 3; Lc 1, 2) oder von Anordnungen hinsichtlich des sittlichen oder rituellen Verhaltens (Mr 7, 13; AG 6, 14; 2 Pt 2, 21), so zeigt der Plural παραδόσεις, daß es sich hier um Dinge der letzteren Art, also um Anweisungen handelt, die Pl von seinem Gründungsaufenthalt in K her der Gemeinde hinterlassen hat, sofern sie sich, wie die alsbaldige Ergänzung derselben durch eine weitere ähnliche zeigt, mit den äußeren Ordnungen des christlichen Lebens befaßten. Wenn Pl sie aber selbst „überliefert", so erhellt daraus, daß er sie als Inbegriff gemeinchristlicher Lebensordnung übernommen (11, 23; 15, 3) und nicht erst individuell so ausgeprägt hatte, wenngleich ihre Anwendung und Fortbildung auch zu solcher persönlichen Betätigung daran Gelegenheit genug gab. Daß Pl seine Anerkennung der Gemeinde in dieser Hinsicht gar nicht weiter entwickelt, ihr vielmehr alsbald wichtige bisher noch nicht beherzigte Wahrheiten entgegenstellt, läßt darauf schließen, daß er mit jener auf einen Tatbestand in Kürze bezug nimmt, der in dem Gemeindebriefe festgestellt war. Vielleicht in Beziehung zu den Erkenntnisfortschritten, die dort die Gemeinde früher von sich gerühmt hatte (cf zu 8, 1), war da hervorgehoben, daß man die von Pl empfangenen Anordnungen treulich bewahre; nach der Anspielung in 16 war aber damit offenbar auch die Bemerkung verknüpft, daß in bezug auf einen (durch solche Anordnung noch nicht geregelten, weil damals offenbar noch nicht strittigen) Punkt eine hartnäckige Meinungsverschiedenheit entstanden sei. Es ist aber irrig anzunehmen, daß diese Streitfrage sich auf die gemeindlichen Gottesdienste und Versammlungen bezog. In dem Übergang von der durchaus auf Regelung des privaten Verhaltens abzielenden Auseinandersetzung 8, 1—11, 1 zu 11, 2—16 liegt nicht der geringste Hinweis auf eine derartige besondre Beziehung des neuen Gedankenkreises;

[1]) ἀδελφοί nach DG, dem altlateinischen und den syrischen Texten.

ebensowenig ist an den Begriff *παράδοσις* (cf 2 Th 2, 15; 3, 6; 1 Th 4, 2) der Gedanke an die Ordnung speziell des gemeindlichen Lebens notwendig geknüpft. Aber auch in dem ganzen neuen Abschnitt selbst würde man durch keinerlei Bemerkung gerade auf dieses Gebiet sich hingewiesen sehen, wenn nur in 4 u. 5 *προφητεύων* (— *ουσα*) auch wie in v. 13 fehlte. Ohne Zweifel tritt nun in Kap 14 die Prophetie als eine in den Gemeindeversammlungen sich äußernde auf (14, 3f.; 24. 29), da K. 14 eben von solchen überhaupt und dem, was für sie zu regeln ist, handelt. Daraus folgt aber durchaus nicht, daß die Prophetie überhaupt an das Beisammensein der Gemeinde gebunden sei. Die Prophetie, sofern sie wie die in K nicht Organ der Gesamtkirche, sondern Lebensäußerung der Einzelgemeinde ist, wird außer von K direkt auch noch von Thess. (1 Th 5, 20) überliefert, ist aber sicher auch an andern Orten hervorgetreten (Rm 12, 6); sie war die Befähigung, kraft charismatischer Ausrüstung mit heiligem Geist (12, 4 u. 11) Offenbarungen zu empfangen und mitzuteilen (14, 30), in denen Gottes Herz und Ratschluß sich kundgab (13, 2), aber auch das verborgene Innere von Menschen aufgeschlossen ward (14, 24f.), so daß der Ungläubige überführt, aber auch die gläubige Hörerschaft in ihrem ganzen Lebensstand an Erkenntnis des göttlichen Willens, an Freudigkeit der Bewährung, an Trost und Gewißheit gefördert ward (14, 3—5. 22); im Unterschied von ähnlicher Betätigung in *λόγος σοφίας* und *λόγος γνώσεως* liegt das eigentlichste Merkmal solcher Prophetie in ihrem impulsiven Charakter, der sich darin äußert, daß die Geisteskundmachung wie ein plötzlicher Drang die Seele ergreift und als unmittelbar göttliche Gewalt empfunden wird, ohne daß jedoch den so Ergriffenen die Freiheit der Bewegung gegenüber diesen inneren Vorgängen entzogen wäre (14, 29ff.). Zum Wesen dieser Betätigung gehört daher allerdings ihre bewußte Wirkung auf andre (14, 3); aber nichts verbietet die Annahme, daß solche auch in den kleineren Zusammenkünften, die durch Vereinigung engerer, durch Nachbarschaft oder persönliche Beziehungen aufeinander angewiesener Kreise entstanden (16, 19), oder in der einfachen Haus- und Familiengemeinde geschehen konnte und hier dann ihre nächste Stätte hatte, wenn es Frauen waren, die sie übten. Ist mithin auch in *προφητεύων* keine Nötigung enthalten, an die Gemeindeversammlungen zu denken, so gibt es noch Umstände, welche eine derartige Beziehung hier geradezu verbieten. Einmal ist leicht zu ersehen, daß Pl für die Begründung seiner Anordnung durchaus keine Motive aus dem Wesen und der Eigenart christlicher Gemeindeversammlungen ableitet, was in dem fraglichen Fall doch äußerst verwunderlich wäre. Sodann aber ist auch unverkennbar, daß 11, 17 die die Gemeindeversammlungen betreffenden Angelegenheiten als etwas Neues zur Sprache bringt;

und was nach dieser Seite noch zweifelhaft wäre, das würde durch v. 18 vollends unwidersprechlich, weil dessen πρῶτον μὲν γάρ ausdrücklich sagt, daß das Folgende das erste ist, was über die Gemeindeversammlungen erörtert wird. Zu beachten ist nun aber weiter, daß die ganze Auseinandersetzung nur von Frauen, nicht von Jungfrauen handelt, und daß der Ap in Übereinstimmung damit seinen Beweis auf die Schöpfungsordnung insofern begründet, als sie das Verhältnis von Mann und Weib in der ehelichen Gemeinschaft regelt. Soll das nicht ein unzulänglicher Notbehelf sein, so muß dasjenige, was einer Zurechtstellung bedurfte, in den durch die eheliche Gemeinschaft gegebenen Beziehungen gelegen gewesen sein. Folglich handelt es sich in Wirklichkeit auch nicht um irgendwelche beliebige engere Kreise gemeinsamer Erbauung, die ja in ihrer Art immer zugleich eine ἐκκλησία darstellten, sondern um die Vereinigung der Ehegatten und ihrer Familie und ev. der ihr besonders Nahestehenden zu häuslicher Andacht. Auch die Stellung des Mannes in solcher Gemeinschaft und die daraus sich ergebenden Urteile über seine äußere Haltung bespricht Pl. Aus 13 geht aber klar hervor, daß nur das Verhalten der Frau durch die Erörterung wirklich geregelt werden sollte; was vom Manne gesagt wird, dient also nur zum Ausgangspunkt, und der praktische Anlaß zur ganzen Auseinandersetzung muß durch auffallendes Verhalten von weiblicher Seite hergekommen sein. Wenn endlich der Ap dasselbe von dem schöpfungsmäßigen Verhältnis zwischen Mann und Frau aus zurechtstellt, so muß an jenem Verhalten dies das verkehrte gewesen sein, daß die natürliche Unterordnung des Weibes unter den Mann nicht berücksichtigt wurde. Von der Überzeugung aus, daß dieselbe für das Heilsverhältnis selbst keine Minderwertigkeit des Weibes begründe, müssen korinthische Frauen zu der Anschauung gekommen sein, als ob sie überhaupt abgetan oder wenigstens in den Äußerungen und der Ordnung des Heilslebens ganz außer acht zu lassen sei; sie dokumentierten das, indem sie bei jenen häuslichen Andachten das, was zunächst des Mannes und Hausvaters Sache war, auch ihrerseits in Anspruch nahmen und ausübten, ohne Sorge dafür zu tragen, daß dabei die Besonderheit ihrer Tätigkeit so zum Ausdrucke kam, wie eben damals die Andersartigkeit der Stellung des Weibes innerhalb der Gattung gegenüber der des Mannes der Sitte gemäß sich äußerlich ausprägte, nämlich durch Verschleierung, ja indem sie vielleicht sogar den sonst das Haupt bedeckenden Schleier ablegten, um dadurch jenen Anspruch auf volle Gleichheit zu dokumentieren. Derartige Emanzipation setzt immer einen gewissen Erregungszustand voraus; es haben sich aber auch schon früher (cf zu 7, 3f. 11 u. 16) Spuren davon gezeigt, daß gerade die weibliche Hälfte der kor. Gemeinde in einer Bewegung sich befand, welche sie an dem ruhigen Verharren

auf dem durch die Natur der Dinge gewiesenen Wege irre machte. In der gleichen beruhigenden Tendenz daher, in welcher Pl früher den christlichen Sklaven gemahnt hatte, aus dieser Unterordnung nicht willkürlich herauszutrachten (7, 21 f.), mahnt er jetzt die christlichen Frauen, in ihrer christlichen Betätigung innerhalb der Schranken ihrer durch die Schöpfung ihnen zugewiesenen Stellung in einer ganz spezifischen Form, aber doch aus einem allgemeinen Prinzip heraus zu verharren. Im Rahmen dieser allgemeinen Feststellungen muß das Verständnis des Einzelnen liegen.

**[11, 3]** Mit der Einführung „Ich möchte aber euch zu bedenken geben“ lenkt Pl die besondre Aufmerksamkeit der Leser (cf zu 10, 1 u. Kl 2, 1) darauf, daß für einen jeglichen Mann das Haupt Christus ist, Haupt aber eines Weibes der (ihr) Mann, Haupt aber Christi Gott. In einer aus dem AT stammenden Metapher (Richt 11, 11; 1 Sm 5, 17; 2 Sm 22, 44; 2 Chr. 19, 11) bezeichnet hier Haupt denjenigen, der über einem andern als Gebieter steht, an Würde und Funktionen ihm überlegen ist und von diesem Unterordnung in Ehrfurcht beanspruchen darf (Eph 5, 22 f. 33). In dem mittleren der drei Sätzchen hat gegenüber dem Mangel des Artikels bei *γυναικός* der vor *ἀνήρ* stehende solche individualisierende Kraft, daß auch ohne ein Possessivpronomen daneben nur der Ehemann darunter verstanden werden kann, wie denn auch tatsächlich nur von dem ehelichen Verhältnis jene Überordnung ausgesagt werden kann (Eph 5, 23). Die Bemerkung kann an sich mit gleichem Recht von dem Weibe und ihrem Mann überhaupt oder von der christlichen Frau gelten. Daß sie in ersterem Sinne zu verstehen sei, folgt nicht etwa daher, weil auch das Sätzchen 3 b mit *παντὸς ἀνδρός* auf den Mann im allgemeinen sich beziehe. Dann müßte man ja schließlich auch v. 4 f. von dem Mann und der Frau überhaupt verstehen, während dort doch offenbar beide als Christen gedacht sind. Wenn mithin schon um des Verhältnisses von 3 zu 4 willen anzunehmen ist, daß der Satz von Christus als dem Haupte jedes Mannes auf den christlichen Mann geht, so beweist sein Inhalt selber das Gleiche. Ohne Zweifel sagt er ja nichts darüber aus, ob etwa Christus von allen, deren *κεφαλή* er ist, auch wirklich als solches anerkannt werde, sondern stellt nur das grundsätzlich giltige Sachverhältnis dar. In jenem allgemeinen Umfang genommen würde aber dann der Satz von selbst die Negation einschließen, daß Christus nicht auch für die weibliche Hälfte des Menschengeschlechtes Haupt sei, eine Beschränkung, die um so unerträglicher würde, je mehr man sich durch die Beziehung von 3 b zu 3 c genötigt sähe, *ἀνήρ* auch in jenem vom Ehemann zu verstehen. In welcher besonderen Beziehung und in Hinsicht auf welche besonderen Verhältnisse dann aber 3 b geschrieben ist, darauf deutet das, was es sprachlich im Unterschied

von 3c u. d charakterisiert, nämlich πάντος und der Artikel vor κεφαλή sowie die betonte Stellung von παντός ἀνδρὸς. Der Artikel hebt hervor, daß der „Mann“ wirklich und tatsächlich „sein“ Haupt habe, nämlich an Christus; die anderen Momente, daß dies gerade für den „Mann“ und für ihn ohne Umschweife und Ausnahme gelte. Vermutlich wendet sich daher der Satz gegen das Vorurteil, als ob es dem „Manne“ an einem Haupte fehle. Das wird aber jenen zu einer gewissen Emanzipation geneigten Frauen in den Mund zu legen sein, die ihren Anspruch auf äußere Gleichstellung daran erläuterten, daß sie die gleiche Unabhängigkeit, wie sie dem Manne eigne, begehrten. Wie dann Pl in 7, 22 dem Sklaven zu bedenken gab, daß der Freie, nach dessen Freiheit er etwa trachten möchte, doch seinen Herrn an Christus habe, so konstatiert jener einseitigen Auffassung gegenüber, als ob Unterordnung bloß des Weibes Los sei, Pl, daß ausnahmslos jeder Mann sein Haupt an Christus habe. Bedeutung für den Zusammenhang hat diese Feststellung aber dann nur, sofern sie speziell von dem christlichen Ehemann gilt. Zu beachten bleibt aber dabei, daß durch den Begriff Haupt das Verhältnis Christi zum Manne nicht nach seinem ganzen Inhalt, sondern nur nach der bestimmten Beziehung der Unterordnung beschrieben ist und zwar in dem Sinne, daß in der Lebensgemeinschaft zwischen dem christlichen Mann und Weib jener nicht ebenso wie dieses ein Haupt auf Erden, wohl aber sein Haupt an Christus hat. In Übereinstimmung mit dieser Auffassung steht, daß in 3c u. d immer κεφαλή am Anfang steht und dazu durch δέ hervorgehoben ist. Diese Anapher kann nur daraus entsprungen sein, daß nicht sowohl die Verschiedenheit der Personen, für die es dieses und jenes Haupt gibt, als vielmehr dies betont sein will, daß für sie bei aller Verschiedenheit doch auch ein Haupt, wenn auch immer ein andres, existiert. Offenbar hat die gleiche Tendenz es auch bewirkt, daß 3b nun nicht nur nach der Seite von 3c hin, sondern auch nach der von 3d beleuchtet und daß, ohne daß der Gedanke späterhin fortwirkt, hervorgehoben wird, daß auch Christus ein Haupt über sich hat, nämlich Gott, wie es hier charakteristisch heißt, an Stelle etwa von „der Vater“ (cf 8, 6; 15, 24), weil er auch in seiner Stellung als Herr aller Dinge doch an Gott den hat, der ihm alles untergeordnet hat, selbst also ihm nicht untergeordnet ist, vielmehr das Ziel bildet, dem mit allem für Gott zu Gewinnenden sich unterzuordnen der Zweck der Herrschaft Christi ist (15, 27 f.). Als Ganzes drückt dann v. 3 die Überzeugung aus, daß die Anerkennung des Mannes als Haupt des Weibes innerhalb der christlichen Lebensgemeinschaft nicht sinnwidrig ist, da ja in der Christusgemeinschaft selbst eine gleiche Über- und Unterordnung Gesetz ist. Die Aussage über den Mann ist aber an den Anfang, bzw. sachlich in den Mittel-

punkt gestellt, weil an ihre Verkennung sich alles anschloß, was einer Zurechtstellung bedurfte.

[**11, 4—6**] Von dem allgemeinen Satze geht Pl, ohne das Folgerungsverhältnis anzudeuten (cf. 10, 25), zu seiner Anwendung über: Jeder Mann, der betet oder prophetisch redet, indem er etwas am Haupte herab hat, schändet sein Haupt. Jede Frau aber, die betet oder prophetisch redet mit unverhülltem Haupt, schändet ihr Haupt. Sie ist ja (dann) ein und dasselbe mit der Geschorenen; denn wenn sie sich nicht verhüllt, soll sie sich gleich scheren lassen; wenn es aber für ein Weib schimpflich ist, sich scheren oder kahlschneiden zu lassen, dann soll sie sich verhüllen. Durch den Gegensatz von *ἀκατακαλ. τ. κεφ.* ist *κατὰ κεφ. ἔχων* sowohl nach seinem Sinn wie nach seiner Stellung im Satze als subordiniert unter *προσευχόμενος ἢ προφ.* bestimmt; aus ihm erklärt sich wahrscheinlich auch das Auffällige des Ausdrucks (cf Esth 6, 12 *κατὰ κεφαλῆς* sogar ohne *ἔχων*, auch Mt 8, 32). Das Verständnis dessen, was Pl für diesen ersten und bloß hypothetischen Fall (cf. S. 355) urteilt, ist bedingt davon, aus welchem Motiv Pl die eine oder die andre Ordnung der äußeren Erscheinung fordert. Anlehnung an außerchristliche Kultussitten ist es nicht gewesen. Denn im Judentum galt (wohl schon damals) die Ordnung, daß der Mann mit bedecktem Haupte betete, während die Frauen in der Synagoge deshalb den Schleier, der sie sonst verhüllte, ablegen konnten, weil ein gesonderter Platz sie den Blicken entzog (cf Lightfoot z. d. St.). Im hellenischen Heidentum aber bestand zwar die Ordnung, daß der Mann mit bloßem Haupte, wie er übrigens auch sonst zu gehen pflegte, an den heiligen Handlungen Anteil nahm (Makrob. Sat. I, 8, 2; III, 6, 17), die Frauen aber bei ihren religiösen Verrichtungen die Hülle, die sie auf der Straße umgab, zurückschlugen [1]); indessen ist es von vornherein unwahrscheinlich, daß Pl nach der in 10, 20 gegebenen Charakteristik des heidnischen Kultus von dorther Anregungen für christliche Sitte entnahm, und tatsächlich ist die Rücksicht auf eine Sitte, deren Vermeidung etwa bei andern Anstoß erregen möchte, nirgends hier als Motiv verwertet. Vielmehr bilden die Weisungen der Natur (14) und der darauf gegründeten unmittelbaren Empfindung (6) sowie die christliche Erkenntnis von der Stellung des Weibes (3) die Grundlagen der Beweisführung. Was die Sitte anbetrifft, kann daher lediglich die allgemeine Gewohnheit in Betracht kommen, wonach die ehrbare verheiratete Frau auf dem Haupte als Zeichen ihrer ehelichen Abhängigkeit und ihrer fraulichen Würde zugleich eine Hülle trägt. [1])

---

[1]) Auf den mit dieser Hülle verbundenen Schmuck zielt wahrscheinlich

Nicht um dieser Gewohnheit als solcher willen, sondern weil sie ihm durch tiefere Gründe sich rechtfertigt, die jener Emanzipationsversuch vernachlässigte, hält Pl an diesem Kennzeichen fest. Die Wirkung, welche Pl dem Beten des Mannes unter Verhüllung zuschreibt, wird darum nicht darin zu suchen sein, daß er über sein Haupt im körperlichen Sinne Schande bringt. Das könnte ja nur heißen, daß er seinem Haupte das Merkmal der Unabhängigkeit versagend es vor den Menschen in Unehre setzt; die Rücksicht auf die Menschen spielt aber im Ganzen keine Rolle. Außerdem aber würde diese Wirkung ja auch dann zu erwarten sein, wenn der Mann überhaupt und abgesehen von der besonderen Beziehung auf das Gebet solches Zeichen der Abhängigkeit annähme, während hier gerade an das so und so geartete Beten jene Folge geknüpft ist. Endlich bliebe in diesem Fall die betonte Aussage von 3, daß der Mann sein Haupt (nur, aber auch gewiß) an Christus habe, für den weiteren Zusammenhang ganz unfruchtbar. Ist deshalb τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ auf Christus zu beziehen, so liegt der Gedanke vor, daß der Mann, der für das Gebet ein Zeichen der Abhängigkeit von Menschen annehmen wollte, damit sich der Ordnung, vermöge deren er sein Haupt an Christus hat, entschlagen und also dieses sein Haupt in Unehre setzen würde. Der Parallelismus zwischen 4 u. 5 macht dann freilich die Annahme unausweichlich, daß auch in 5 τὴν κεφαλὴν nicht im körperlichen Sinne, sondern von dem Manne gesagt sei. Das Weib, das sich für ihr Beten und prophetisches Reden des Zeichens ihrer Unterordnung unter ihren Mann begibt, drückt damit die Meinung aus, als ob in solcher Betätigung ihres Christenstandes ihre natürlich-sittliche Beziehung zum Gatten abgetan sei, und entkleidet damit diesen der Würde, die ihm zusteht. Nur scheinbar steht dieser Deutung von 5a die Begründung in 5b u. 6 insofern entgegen, als hier von einem Verhalten die Rede ist, das dem Weibe selbst, nicht aber jemandem sonst schimpflich ist. Denn gerade weil letzteres hier ausgesagt ist, bedeutete es keine Begründung für das, falls κεφαλή dort das eigentliche Haupt meinte, viel speziellere Urteil in 5. Wohl aber fügt sich an 5a in der oben vorgetragenen Auffassung 5b mit 6 durchaus sachgemäß an. Subjekt in 5b ist natürlich „sie“ und nicht das Haupt, da ein geschorenes Haupt nicht an sich, sondern als einer Frau zugehörig ein Schimpf ist. Das schroffe Urteil nun, daß die ihre Hülle ablegende Frau völlig der geschorenen gleichstehe, wird nicht sowohl begründet als

Jer 2, 32 cf mit Jes 48, 16 u. 3, 20(?). Auf vielen antiken Bildwerken erkennt man am Schleier, der das Gesicht freiläßt, aber das Haar und den Nacken umwallt, die Gattin und Matrone, auch bei häuslichen Szenen. Cf z. B. nur das Grabreliefbild zweier Frauen bei Lübke-Semrau, Grundriß der Kunstgeschichte I, 217.

näher erläutert durch die Hinweise darauf, daß das Erscheinen mit unverhülltem Haupt eine Halbheit ist, die entweder nach der schlimmen oder nach der guten Seite hin zu voller Konsequenz fortzuführen ist.[1]) Ohne daß Pl hier einen Nachweis für das Recht dieser Gleichstellung gibt, hält er nur mit Nachdruck das Urteil fest, daß Haarschur für ein Weib eine Schande ist. Das ist es aber nicht bloß nach dem gerade damals giltigen Geschmacke der Leute — Rücksicht auf diese noch dazu bei den verwickelten sozialen Verhältnissen sehr unbestimmte Größe[2]) spielt ja in der ganzen Erörterung nicht mit — sondern weil (nach 14) das lang wachsende Haar eine von der Natur selbst dem Weibe verliehene Zierde ist. Wer sich ihrer beraubt, der stellt sich also willkürlich außerhalb der in der Natur der Dinge selbst gelegenen Ordnung. Eben in diesem Gedanken liegt aber auch die Verbindung zwischen 5b (mit 6) und dem Urteil von 5a. Das Weib, das sich seiner Hülle entledigt, setzt ihren Gatten in Unehre, indem sie sich damit auf die Stufe derjenigen stellt, welche ihre Würde nicht in den Ordnungen zu finden und zu bewahren wissen, die die Natur (und der in ihr waltende Gott) geschaffen hat.[3]) [**11, 7—10**] Faßt

---

[1]) Man beachte dabei auch, welch ein Appell an das persönliche Gefühl der kor. Frauen in der durch *καί* gesteigerten Aufforderung *κειράσθω* liegt. Das nicht zu tun, mußte ihnen ja nach der ganzen Lage der Dinge von vornherein feststehen; dann mußte ihnen aber an der Entschlossenheit, mit der Pl die Konsequenz zog, auch die Untunlichkeit ihres eigenen Verhaltens recht eindringlich zur Empfindung kommen.

[2]) Dobschütz, Die urchristl. Gemeinde S. 33f.: Mit Recht betont Rohde, daß hier gewiß auch die Sitte in den verschiedenen Städten eine sehr verschiedene gewesen sein wird. Von dem bunt gemischten, aufgeklärten Korinth werden wir mindere Strenge erwarten, als für das altväterische Athen bezeugt ist. Auch in den einzelnen Ständen war es verschieden. Die strenge Zucht, welche für die ehrbare Frau und Jungfrau der besseren bürgerlichen Kreise bestand, galt so wenig für Fürstinnen, als sie für die Frauen der arbeitenden Klassen auch nur durchführbar war. Und dazu war die ganze Masse der Unfreien von dieser Zucht entbunden.

[3]) Wie nahe eine solche Betrachtungsweise, die in dem Verhältnis zu den natürlichen Ordnungen das zu den sittlichen sich abspiegeln läßt, dem Pl liegen mochte, zeigt Jes 3, 16f., wo der lüsternen Hoffart der israelitischen Frauen die „Glatze“ als korrelate Strafe in Aussicht gestellt wird. Cf Chrysost: *εἰ τὸ ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ θεοῦ κάλυμμα τεθὲν ῥίπτεις, φησί, καὶ τὸ ἀπὸ τῆς φύσεως ῥῖψον.* Dafür, daß in Griechenland das geschorene Haar ein regelmäßiges Kennzeichen der Buhlerin oder gar der Sklavin gewesen sei, wie in den Kommentaren zu unserem Abschnitt vielfach überliefert ist, finde ich keine Beweise, ebensowenig wie aus Nm 5, 18 hervorgeht, daß Haarschur die Strafe der Ehebrecherin gewesen sei. Männlichen Sklaven nur war es in Griechenland (in der klassischen Zeit) verwehrt, das Haar lang wachsen zu lassen (Aristoph. Av. 911). Der Haarputz der Buhlerinnen war im Gegenteil kunstvoll (Becker, Charikles I, 127; über eine etwa mögliche Gewohnheit wirklicher Haarschur für solche Personen nur allerniedrigster Gattung Wieseler, NJbb f Ph u. Päd. LXX 1, 1855, S. 363 A.).

man den bisherigen Zusammenhang so, wie vorgetragen, dann fügt sich ihm auch 7 ff. ohne Hiatus an. Denn hier wird nunmehr jene natürliche und natürlich sittliche Ordnung, die dem Weibe wie das Abschneiden der Haare so die Verschmähung des „Eheschleiers“ zur Schande und zum Unrecht macht, auf ihren untersten, in der Schöpfungstat selbst gelegenen Grund zurückgeführt, wie sie eingangs und im voraus durch das Verhältnis beleuchtet war, welches in der Gemeinschaft der Erlösung jener Naturordnung, sie klärend und bestimmend, an die Seite tritt. Wenn hier der Mann nicht bloß *εἰκών*, sondern auch *δόξα* Gottes heißt, so wird man diese Bezeichnung nicht darnach verstehen dürfen, daß in LXX einigemale *δόξα* das hebräische תְּמוּנָה wiedergibt (5 Mo 12, 8; Ps 17, 15), da das gerade in der dem Pl offenbar vorschwebenden Stelle des Schöpfungsberichtes nicht der Fall ist und auch keine Analogie in dem sonstigen Sprachgebrauch des Pl hätte. Die Ausdrucksweise erinnert vielmehr zunächst an jene andren Stellen, wo *δόξα* von einer Person prädiziert wird, um auszudrücken, was eine andre an ihr besitze (1 Th 2, 20; II, 8, 23; cf auch Eph 3, 13), nämlich ihre Ehre, sofern die zweite an dem Dasein der ersteren eine Bewährung ihrer Arbeit oder eine sie verherrlichende Erfüllung ihres Willens hat. Gleichwohl ist aber der Gebrauch von *δόξα* an unsrer Stelle einzigartig; denn nicht nach dem, was der Mann tut, sondern nach dem, was er ist, heißt er Gottes Ehre und dann natürlich auch nicht, sofern er Gott Ehre bei andern erwirbt, sondern sofern die Gott eignende Ehre, nämlich seine Herrlichkeit (= כָּבוֹד, wie unzählig oft in LXX) in dem Manne sich spiegelt, die Herrlichkeit, vermöge deren er gebietende Macht ist und in dem Manne ein kreatürliches Nachbild solcher Herrscherstellung sich geschaffen hat. Darnach bestimmt sich ja die Geltung des Mannes in der geschaffenen Welt, und es folgt: Ein Mann darf sich ja nicht verhüllen (zur Stellung des *οὐ* cf zu 2, 2), weil er Gottes-Bild und Gottes-Herrlichkeit ist; denn Verhüllung, wie sie hier in Frage steht, ist Zeichen einer Unterordnung unter Menschen. Umgekehrt bestimmt sich die Stellung des Weibes darnach — nicht etwa, daß sie nicht Gottes Bild sei, weshalb wohl auch, um eine solche direkte Negation zu vermeiden, *εἰκών* bei der Aussage über sie fehlt, sondern daß sie (wenn sie Gottes Bild ist, dies doch dadurch ist, daß sie) die anerschaffene Herrlichkeit des Mannes vermöge der besonderen Umstände ihrer Erschaffung auf eine abgeleitete Weise in sich trägt und darstellt: Das Weib aber ist Mannes-Herrlichkeit; denn der Mann ist nicht aus dem Weibe, sondern das Weib aus dem Manne, es wurde ja auch (zu *καὶ γάρ* cf zu 8, 5) nicht der Mann wegen des Weibes geschaffen, sondern das Weib wegen des Mannes.

Deshalb ist das Weib verpflichtet, eine Macht auf dem Haupte zu haben wegen der Engel. Zu beachten ist, daß 8 u. 9 nicht auf die Forderung von 6 b selbst sich zurückbeziehen, sondern lediglich zu begründen haben, weshalb das Weib Manneshenrlichkeit heißt; ferner, daß folglich v. 10 das Pendant ist zu 7 a (cf. das beiderseitige ὀφείλει), nur daß in der Aussage vom Manne die prinzipielle Begründung der praktischen Konsequenz erst nachfolgt, in der vom Weibe dagegen die umgekehrte Anordnung besteht: daß also auch erst mit v. 10 die Begründung der in 5 a enthaltenen und durch 5 b u. 6 erläuterten Forderung abschließt. Geht aus diesem Aufbau des Ganzen auch hervor, daß keine andre Verpflichtung des Weibes als eben die gemeint sein kann, das Haupt zu umhüllen, so ist freilich der eigentümliche Ausdruck dieser Verpflichtung selbst dadurch noch nicht aufgeklärt.[1]) Die Auffassung, daß ἐξουσία die Macht bedeute, welche das Weib ausübt, indem sie den Schleier auf dem Haupte habe und so die Gelüste der durch Schönheit verführbaren Geister verhindere (so neuerdings wieder Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie S. 37 f.), läßt sich schon mit dem Begriff ἐξουσία nicht vereinigen; denn wenn Everling dabei auch sich hütet, den Ausdruck Schutzmacht anzuwenden, so kommt jene Auffassung doch auf diesen Begriff hinaus, der aber in ἐξουσία nicht im mindesten enthalten ist.[2]) Sie entspricht aber auch nicht dem Zusammenhang, in welchen doch v. 10 durch das so nachdrücklich auf 7 b mit 8 u. 9 zurückweisende διὰ τοῦτο streng eingefügt ist, das stärker als ein einfaches οὖν die enge Verbindung zwischen Voraussetzung und Folgerung hervorhebt: Dies und nichts andres ist der Grund etc., weshalb etc.: dann kann die Folgerung aber auch nicht auf einen im Zusammenhang noch gar nicht vorbereiteten Gedanken hinführen. Endlich müßte, die angelologische Voraussetzung dieser Erklärung auch zugegeben, der Gedanke ebensogut auf die Unvermählten angewendet werden, da ja die etwaige Begierde der Engel sich doch auch auf diese erstrecken könnte: daran zeigt sich aber aufs neue, wie völlig jene Auffassung aus dem Zusammenhang herausfällt. Wie früher dargelegt (cf. S. 247), bedeutet ἐξουσία entweder

[1]) Ihn textkritisch anzufechten ist ganz ausgeschlossen, wiewohl etliche Vätercitate statt ἐξουσίαν κάλυμμα schreiben (auch cod. harl. der Vulgata); ebenso fallen alle Versuche, durch Konjekturen zu bessern, weg, wie deren den letzten W. Weber in ZwTh 1903, 487—499 gemacht hat, indem er ein Wort wie καυσία (= Bezeichnung eines mazedonischen Männerhuts) als ursprünglichen Text vermutete. Nicht minder steht alles in der Luft, was über eine vermeintlich ganz spezifische Bedeutung von ἐξουσία behauptet worden ist, als ob es irgendwo wirklich den Schleier oder die gewöhnliche Kopfbedeckung bezeichnet habe (so gleichfalls zuletzt wieder Weber a. a. O.)

[2]) Cf vielmehr, wie ἐξουσιάζειν in 7, 2 zur Bezeichnung gerade der Verfügungsmacht, welche im ehelichen Verhältnis dem einen Gatten gegen den andern zusteht, gebraucht ist.

formale Befugnis oder reale Obmacht. Da der Grundgedanke der ganzen Ausführung ist, daß der Mann das Haupt des Weibes sei kraft göttlicher Anordnung, so kann hier nur die zweite jener Bedeutungen in Betracht kommen. Hofmann hat gezeigt, wie dann entweder *ἐξουσία* metonymisch für das Zeichen solcher Obmacht oder *ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἔχειν*, worin *ἐπί* zweifellos seine ursprüngliche örtliche Bedeutung hat, als uneigentlicher, durch die Erinnerung an den Ausgangspunkt der Erörterung veranlaßter Ausdruck für „Unterstellung unter eine Macht" zu nehmen sei. Gegen letzteres ist aber zu bemerken, einmal daß dies Unterstelltsein unter die Macht des Mannes bisher in der ganzen Erörterung als feststehende Tatsache betrachtet wurde und darum Pl, wenn er aussprechen wollte, daß es Pflicht des Weibes sei, jene auch selber als eine ihr obliegende Verpflichtung anzuerkennen (*ὀφείλει*), nicht einer Ausdrucksweise sich bedienen konnte, die gerade nach Seite dieser persönlichen Betätigung hin so neutral ist, wie es ein *ἔχειν* statt eines etwaigen *τιθέναι* ist; zweitens, daß dann *ἐξουσίαν* nicht ohne Artikel und nähere Bestimmung stehen könnte, da es ja gerade darauf ankäme, daß das Weib sich der Macht des Gatten und keines andren unterstellt: drittens, daß dabei die oben schon aufgezeigte Korrelation der Gedankenglieder gegenüber dem Vorausgegangenen und damit die Strenge des Zusammenhangs verloren geht. Es ist darum nicht zweifelhaft, was übrigens dem Satze auch schon an der Stirn geschrieben steht, daß *ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἔχειν* im eigentlichen und also *ἐξουσίαν* im uneigentlichen Sinne zu verstehen ist. Es bezeichnet in einer ähnlichen Metonymie, vermöge deren es wohl sonst das einer herrschenden Macht unterworfene Gebiet Lc 4, 6 oder den die Macht ausübenden Herrscher Rm 13, 1; Kl 1, 16 u. 13 benennt, den Schleier als das Zeichen der dem Manne über das Weib zustehenden Überordnung. Allerdings hätte Pl hier ebensogut oder in bezug auf Deutlichkeit vielleicht noch besser den Schleier als Zeichen der Abhängigkeit benannt, weil dann der zu Schleier bzw. zu dem metonymischen Ausdruck hinzuzudenkende Genitiv immer in gleichem Sinne ein subjektiver wäre: so aber ist, will man sich *ἐξουσία* durch einen Genitiv *ἑαυτῆς* verdeutlichen, dieser als objektiver zu nehmen. Für unmöglich ist aber solche Metonymie nicht zu erachten; sie hat vielmehr an dem eigentümlich verschobenen Gebrauch von *δόξα* (cf. S. 361) in 7 eine ganz nahe, zwar nicht völlig deckende, aber sehr verwandte Parallele und wird auch durch *τιμὴν περιτίθεμεν* von der deckenden Bekleidung in 12, 23 erläutert (cf. auch LXX Num. 6, 7). Dem in sich so fertigen Gedanken fügt nun aber der Zusatz *διὰ τοὺς ἀγγέλους* ein überraschendes Moment hinzu.[1])

---

[1]) Es ist deshalb auch des öfteren als Glosse beanstandet worden, so

Daß damit nicht Bischöfe (Ambros.) oder Priester (Ephraem) gemeint sind oder was dgl. Deutung sonst noch immer behauptet hat, ist gewiß. Aber auch die Beziehung auf etwaige versuchliche Wirkung des Anblicks der unverhüllten Frau auf die Engel, mag man dabei an die gefallenen Geister denken (Tertullian) oder an die guten, aber über Verführung nicht erhabenen Engel Gottes (Hofmann, Holsten), ist unhaltbar. Der neue Grund stünde ja dann insofern in Widerspruch zu dem aus dem bisherigen Zusammenhang hervorwachsenden (*διὰ τοῦτο*), als er diesem Wirksamkeit verliehe nicht auch wegen des Daseins von Engeln, sondern dem Wortlaut nach allein wegen desselben, während doch die ganze frühere Erörterung die Verhüllung für die Frau wegen ihres Verhältnisses zum Manne an sich schon für notwendig erklärt.[1]) Nimmt man ferner jene Versuchlichkeit der Engel an, so wäre auch nicht einzusehen, weshalb Verhüllung lediglich für das Eheweib gefordert werden solle. Da ferner der Schleier hier nicht als Mittel sich zu verbergen, sondern als Zeichen der Gewalt des Mannes über das Weib gemeint ist, so entstünde der mit aller paulinischen Angelologie sicher unverträgliche Gedanke, als ob die Engel durch ein äußeres Zeichen davon unterrichtet werden müßten, daß es sich in dem und jenem Fall um ein Eheweib handle. Endlich aber besteht, trotz der von Everling (a. a. O. S. 32 ff.) gesammelten vermeintlichen Parallelen aus der Literatur, nicht der geringste Anhaltspunkt dafür, daß überhaupt das Urchristentum oder das gleichzeitige oder vorausliegende Judentum die Vorstellung von einer jetzt vorhandenen Verführbarkeit der Engel Gottes durch menschliche Frauen oder der Lüsternheit jener nach diesen gehabt habe, geschweige denn daß man sie für Pl voraussetzen dürfte.[2]) Will man nicht mit dem gesamten

von Baur, Paulus II[2] 277, und — ohne volle Bestimmtheit — von Neander und Schmiedel. Allein bei der Einhelligkeit der Überlieferung — schon Marcion hat den Zusatz — müßte die Glosse in allerfrühester Zeit in den Text gekommen sein, und auch dann wäre es noch immer unbegreiflich, wie sich der auch für die Alten dunkle Gedanke so ohne Widerstreben seine Stelle hätte zu sichern vermocht. Den ganzen v. 10 aber (mit Holsten) zu streichen besteht erst recht keine Veranlassung, da er im Aufbau des Ganzen wenn nicht unentbehrlich, so doch durchaus am Platze ist.

[1]) Everling versucht, die Fremdartigkeit des *διὰ τοὺς ἀγγέλους* gegenüber dem bisherigen Gedankengang dadurch in völlig einleuchtende Notwendigkeit umzusetzen, daß er es in Korrelation zu dem *διὰ τὸν ἄνδρα* setzt: Weil das Weib des Mannes wegen da ist, muß den Engeln gegenüber die Schranke gezogen werden. Aber *διὰ τὸν ἄνδρα* hat doch seinen Gegensatz ganz und gar an dem vorausliegenden *διὰ τὴν γυναῖκα*.

[2]) Ohne Zweifel hat die traditionelle jüdische Exegese das, was Gen 6, 1 berichtet ist, zu phantasievollen Mythologemen ausgestaltet. Aber alle darauf bezüglichen Stellen reden von dem Vorkommnis als von einem in der fernen Urzeit „vor der Flut" geschehenen, deuten aber nicht das geringste in bezug auf eine Wiederholung solcher Vorkommnisse in späterer Zeit oder gar in der Gegenwart an. Henoch 5, 12 läßt zwar den Henoch

Sprachgebrauch des Pl (und der Schrift überhaupt) in Konflikt kommen, so kann οἱ ἄγγελοι mit diesem Artikel und ohne Zusatz nur von den Dienstgeistern Gottes verstanden werden (cf. umgekehrt II. 12, 7: Mt 25, 41: 2 Pt 2, 4; Apoc 9, 11; 12, 7. 9). Dann wird es methodisch allein richtig sein, diese Bemerkung über die Engel sich von dem aus zu beleuchten, was Pl in dem gleichen Briefe den gleichen Lesern sonst von den Engeln gesagt hat. In 4, 9 erscheinen die Engel als die in der Welt waltenden, dem κόσμος zugehörigen Beobachter und Zeugen der Geschicke der Diener Christi; in 6, 3 unterliegen sie mitsamt der Welt dem Gericht der Heiligen Gottes. So rätselhaft kurz wie dort ist auch hier die Bezugnahme auf sie für uns; aber 6, 3 sagt zugleich bestimmt, daß die kor. Christen über diese ihre und der Gemeinde Christi Stellung zu den Engeln unterrichtet sein können und müssen. Dann ist anzunehmen, daß sie auch in den Gedanken heimisch waren, auf welche Pl in 11, 10 mit seinem διὰ τοὺς ἀγγ. hindeutete. Das können aber dann nur die gewesen sein einerseits, daß die Frauen deshalb eine „Macht“ auf ihrem Haupte haben müßten, weil sie an den Engeln Beobachter haben dafür, ob sie die ihnen zugewiesene Stellung zu ihrem Manne bewahren, andrerseits daß die Verweigerung solcher Unterstellung unter den Mann zur Folge haben müßte, daß sie wie dort ihr eigenes gottgeordnetes Verhältnis zum Gatten, so hier das gottgeordnete Verhältnis zu

---

in Aussicht stellen, daß die bösen Geister ihre Bosheit an den Menschenkindern und an deren Weibern auslassen werden; aber diese bösen Geister sind nicht Engel, sondern die Frucht aus jener urzeitlichen Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern; und unter allem, was sie tun, ist geschlechtlicher Umgang mit den Menschenfrauen gerade nicht genannt, was um so begreiflicher ist, wenn doch der geschlechtliche Umgang der Urzeit nicht aus Verderbensabsichten der Engel, sondern aus ihrer Widerstandslosigkeit gegenüber den koketten Künsten der menschlichen Versucherinnen abgeleitet wird. Letzteres geschieht auch Test. 12 Patr. (test. Ruben 5). Hier wird zu diesen Künsten auch der Kopfschmuck gerechnet, während bei Pl der Schleier auf dem Haupt gerade umgekehrt als Mittel gedacht wäre, die Begierde der Engel in ihrem Schlummer zu lassen. Test. Ruben 2 redet davon, daß die bösen Geister die geschlechtliche Begierde im Menschen aufregen; aber jene Vorstellungen, als ob zwischen jenen selber und den Menschenkindern fleischliche Vermischung geschehe, sind in der apokryphischen und pseudepigraphischen Literatur so gut wie in dem talmudischen Geisterglauben noch nicht enthalten. Justin Apol. I, 5 u. 21, den Schmiedel als Beleg citiert, führt die mythischen Vorstellungen der heidnischen Göttersage darauf zurück, daß die Heiden fälschlich als Götter die bösen Geister benannt hätten, die „vor alters“ u. a. auch Ehebruch mit Menschenfrauen getrieben hätten. Aber es sind die δαίμονες φαῦλοι, die das getan, und von gegenwärtigen Vorkommnissen ist ebenfalls keine Rede. Noch weniger als er kann vollends Tertullian als Beleg für das, was Pl gedacht haben kann, in Betracht kommen, auch wenn er es nicht als ein bloßes Vorkommnis im Traum erzählte, daß ein Engel den Nacken der schlafenden Christin bewundernd betastet habe.

den Engeln gefährden, an welchem sie mit der ganzen Gemeinde beteiligt sind und künftig beteiligt sein werden. Welcher von beiden vorschlage, ergibt sich aus einer näheren Erwägung des Satzbaus und der Wortstellung. Die besondere Verbindung von *διὰ τοὺς ἀγγέλους* mit *ἐπὶ τῆς κεφαλῆς*, auf welche letztere hinweist, empfiehlt sich auch aus sachlichen Gründen; denn *ὀφείλει* selbst hat, wie *διὰ τοῦτο* besagt, seinen völlig zureichenden Grund an dem Inhalt der vorausgehenden Sätze; ebendamit ist aber auch der Infinitivsatz seinem allgemeinen Gedanken nach von ebendorther vollständig motiviert. Wohl aber verträgt das speziellste Moment der Forderung, jene „Macht" auf dem Haupte zu haben, noch eine spezielle Motivierung. Bedeutsam ist daran, daß nicht um der Menschen willen solche Forderung erhoben wird. Das kann nur daher kommen, daß menschliche Mißdeutung so gut wie ausgeschlossen war, was darum zutraf, weil es nicht sich um öffentliche, sondern um Hausgemeinschaft handelte. Gleichwohl soll die innere Stellung des Weibes zum Manne auch in solchem Fall äußerlich und auf dem frei sich erhebenden Haupte dargestellt werden, weil jene Hausgemeinschaft unsichtbare Zeugen hat, vor welchen jene Bewahrung der Gottesordnung zu dokumentieren ist, da die Christenschar in ihrer Weise wieder ihnen selbst gegenüber zur Wahrnehmung von Gottes Ordnungen berufen ist. Die Anfügung von *διὰ τοὺς ἀγγέλους* tritt nach dieser Auffassung nicht als ein Fremdes und Neues in einen schon in sich fertigen Gedankengang hinein, sondern bildet einen integrierenden Bestandteil des ohne sie nicht vollendeten. Sie wird aber ganz verständlich, wenn man annehmen darf, daß jene emanzipationsbeflissenen Frauen ihren Anspruch, das Mannesamt im Hause zu üben, ohne daß sie daran dachten, dabei den untergeordneten oder bloß stellvertretenden Charakter dieser ihrer Berechtigung äußerlich zu dokumentieren, etwa damit begründeten, daß ja niemand zugegen sei, um deswillen solches gefordert werden könnte.[1]) Cf Eph 3, 10;

[1]) Was speziell Pl anbetrifft, so besteht ein merkwürdiges Zusammentreffen zwischen dem oben gegebenen Gedankenentwurf und der früher (cf S. 197 f.) hervorgetretenen Tatsache, daß Pl die Engel als Zeugen solcher menschlichen Verhältnisse betrachtet hat, die dem Blick der Menschen nicht ebenso offenbar sind, ohne daß er es für nötig erachtete, dies anders als durch eine leichte stilistische Wendung seinen Lesern ins Gedächtnis zu rufen. — Die vorgetragene Auffassung berührt sich in der Annahme, daß *δ. τ. ἀγγ.* durch in K aufgetretene Gedankengänge veranlaßt sei, mit den Anregungen, die P. Ewald in bezug auf unsre Stelle in N. K. Z. XI, S. 507 ff. gegeben hat als eine solche, die aus Bezugnahme auf Äußerungen der Gemeinde zu verstehen sei. E. hat freilich dort die spezielle Erklärung von der Voraussetzung aus gegeben, daß man in K die Forderung, den Schleier zu nehmen, mit der Rücksicht auf die Verführbarkeit der Engel begründet habe; Pl korrigiere das mit seinem betonten *διὰ τοῦτο*, indem er sage, daß allerdings die Rücksicht auf die Engel, aber sofern sie die

1 Tm 5, 21; Lc 15, 7. 10; LXX Ps 137, 1; Tob 12, 12 f. [**11, 11 f.**] Mit einem πλήν stellt Pl dem jetzt durchgeführten Gedanken von der Unterstellung des Weibes unter den Mann einen andern gegenüber, der jenen nicht alteriert, aber nicht weniger, wie er gilt. In demselben ist ἐν κυρίῳ als Prädikat zu nehmen. Wollte man nämlich als Prädikatsergänzung χωρὶς γυν. (ανδρ.) verstehen, dann würde ἐν κυρίῳ als Adverbiale des Ortes aussagen, wo, d. i. auf welchem Gebiete Mann und Weib nicht voneinander gesondert seien, bzw. durch die Eigenart dieses Gebietes, nämlich der Lebensgemeinschaft mit Christus, zugleich motivieren, warum hier solche Sonderung nicht besteht. In keinem Falle aber würde dazu v. 12 als Begründung schicklich sich anfügen, da es entweder neben den einen Grund einen zweiten stellte, ohne daß ihr Verhältnis aufgeklärt würde, oder der Giltigkeit eines Satzes für das spezielle Gebiet der Erlösungsordnung eine Begründung hinzufügte, die aus einem ganz andren Gebiete stammt, ohne daß aus dem Zusammenhang sich ergäbe, warum dieses für jenes beweiskräftig ist. Also ist es χωρὶς γυν. (ανδρ.), welches den Umstand angibt, unter welchem vom Sein des Weibes bzw. Mannes in dem Herrn die Rede, bzw. nicht die Rede ist. Indessen ist weder das Weib in Sonderung von dem Manne noch der Mann in Sonderung von dem Weib in dem Herrn, d. h. die Lebensgemeinschaft des Weibes oder Mannes mit Christus (cf. zu 1, 30 S. 109) ist nicht eine solche, daß sie nur in Sonderung von dem Mann bzw. Weib besteht und diesen oder diese also ausschließt. Dem Zusammenhang und der Natur des korrelativen οὔτε — οὔτε entsprechend (cf zu καί — καί S. 197 f.) liegt dabei der Nachdruck auf dem zweiten der beiden Urteile. Auch dieses aber hat seinen Anhalt daran, daß kraft göttlicher Ordnung schon in dem Naturverhältnis eine gegenseitige Bedingtheit unter den Geschlechtern besteht: Denn gleichwie das Weib aus dem Manne, so ist auch der Mann durch das Weib, alles das aber aus Gott.

[**11, 13—15**] Seine Forderung hat Pl mit dem allen nicht bloß ausgesprochen, sondern zugleich begründet und also auch an das Urteil seiner Leser appelliert, wie er das überdies 11, 3 ausdrücklich erklärt hat. Man kann darum kaum recht begreifen, was das so scharf betonte ἐν ὑμῖν αὐτοῖς vor κρίνατε will, solange man darein den Sinn legt, daß die Leser nun mit selbsteigenem Urteil oder ohne äußere autoritative Beeinflussung die Sache betrachten sollten, für welchen Zweck übrigens es statt αὐτοῖς sicher αὐτοί heißen müßte und das ἐν überhaupt ungeeignet ist, da es ein andres

---

Hüter der im Vorausgehenden erörterten schöpfungsmäßigen Ordnung seien, jene Forderung rechtfertige.

*κρίνειν* als ein im eignen Innern zu vollziehendes nicht gibt. *ἐν* steht daher vielmehr von dem Objekte, an welchem die prüfende Beurteilung ihren Maßstab oder ihre Unterlage hat (cf. 4, 6; Lc 24, 35; Joh. 13, 35). Während der eigentliche Beweis aus der göttlichen Ordnung des Verhältnisses zwischen Mann und Weib geführt wurde, sollen die Leser zum Schlusse an ihrer eigenen Persönlichkeit unmittelbar eine bestätigende Beobachtung machen. Trotz des im direkten Anschluß an *κρίνατε* harten Mangels eines Frageworts muß 13b als Fragesatz verstanden werden. In ihm handelt es sich, wenngleich der Zusatz *ἢ προφητεύειν* fehlt, um kein andres Beten als das in 4 gemeinte, was den Lesern ohne nähere Bestimmung deutlich war, da ja für kein andres die Art der äußeren Haltung in Frage stand. Wie das Beweisthema, so ist nun auch der Beweisgrund in einem Fragesatz ausgesprochen. Das ihn eröffnende *οὐδέ*[1]) hat offenbar hier nicht verneinende, sondern auf eine bejahende Antwort abzielende fragende Art (cf Mr 12, 10; Lc 6, 3), wobei sich die Steigerung, die es seiner Natur nach ausdrückt, daraus erklärt, daß dem bloß für den Gottesgläubigen giltigen bisherigen Beweisgang ein noch allgemeinerer angefügt wird. Der muß dann freilich erst recht objektiven Charakter an sich tragen, so daß unter *φύσις* nur das, was es auch allein wirklich heißt, nämlich die Natur und der durch sie gegebene Stand der Dinge, nicht aber der allgemeine Geschmack o. ä. verstanden werden kann. *ὅτι* in 14b wird dann aber trotz seiner unmittelbaren Anlehnung an *διδάσκει* doch ein kausales sein, da ja, was bewiesen werden soll, die Unziemlichkeit des *γυναῖκα ἀκατακ. προσευχ.*, nicht aber die in 14b u. 15a ausgesprochene Tatsache ist. Die Natur hat es so geordnet, daß langes Haar eine das Weib ehrende Auszeichnung ist, deren Besitz doch dem Manne ein weibisches Aussehen geben würde. Inwiefern man daran aber die fragliche Tatsache sich zu erhärten vermag, zeigt der zweite *ὅτι*-Satz, der sich weder dazu eignet, als dem ersten beigeordnete zweite noch auch als ihm untergeordnete Grundangabe betrachtet zu werden. Er ist daher als Deklarativsatz mit *διδάσκει* zu verknüpfen (cf 1 Joh 4, 13, wo die umgekehrte Anordnung besteht). Hat die Natur dem Weibe einen natürlichen Um- und Überwurf über das Haupt gegeben, so bedeutet es (ob in Anbetracht des Umstands, daß die Haartracht jene natürliche Bedeutung des lang herabwallenden Frauenhaares abschwächte?) eine geziemende Anerkennung davon, wenn die Frau sich nicht weigert, ihre Stellung zum Manne durch Beibehaltung des Schleiers auch ihrerseits zu

[1]) Das in der Überlieferung auftretende *ἢ* vor *οὐδέ* ist offenbar Erleichterung des Übergangs, hat aber auch die wichtigsten Träger aller Textüberlieferung gegen sich.

kennzeichnen: An euch selbst verschafft euch ein Urteil! Ist es geziemend, daß ein Weib unverhüllt zu Gott bete? Lehrt euch nicht auch die Natur selber, weil es, wenn ein Mann langes Haar trägt, ihm eine Unehre ist, wenn aber ein Weib lange Haare hat, es ihr eine Ehre ist, daß das Haar (ursprünglich) an Stelle eines Schleiers ihr gegeben ist (und also zum Ersatz oder zur Kennzeichnung dessen von ihr der Schleier nicht zurückgewiesen werden darf)?

[**11, 16**] Mit der Möglichkeit, daß seine Gründe Widerrede hervorrufen möchten, rechnend, schließt Pl das Ganze: Wenn aber einer gewillt ist (Phl 3, 4; Mt 3, 9), streitsüchtig zu sein, so haben wir solcherlei Gewohnheit nicht, auch nicht die Gemeinden Gottes — nämlich, da *ἡμεῖς* im Unterschied von *αἱ ἐκκλ.* nur Pl und die mit ihm wirkenden Lehrer bezeichnen kann, für sie persönlich aber die Frage, ob die Frauen beim Beten den Schleier tragen sollten, gegenstandslos war, von einer dahinzielenden Gewohnheit bei ihnen also auch keine Rede sein kann, die Gewohnheit, Disputiersucht zu pflegen.

## 6. Über Mifsstände in den gemeindlichen Zusammenkünften 11, 17—14, 40.

a. Unordnungen bei der Feier des HErrenmahls 11, 17—34. [**11, 17 u. 18a**] Unter Hinweis darauf, daß die beendigte Erörterung eine jener *παραγγελίαι* in sich schließe, die in 11, 2 als *παραδόσεις* bezeichnet waren, und in Anspielung an das Lob, mit dem er dort die Erörterung eingeleitet hatte, geht Pl zu einem neuen Gebiet der Auseinandersetzung über.[1]) Das Stichwort derselben ist das ihren ersten Satz abschließende *συνέρχεσθε*. War sein Ausbleiben mitbestimmend für das Verständnis von 11, 2—17 (cf S. 353), so ist sein Auftreten wie in 11, 18 so in 11, 20. 33f. sowie in 14, 23 u. 26 um so charakteristischer, da es bei Pl überhaupt nur an den hier erwähnten Stellen vorkommt. Das die Besprechung eines ersten Mißstandes bei solchem Zustandekommen einleitende *πρῶτον μέν* in 18 hat sein Korrelat nicht in 20 (cf z. d. St.), sondern an 12, 1 (cf Rm 1, 8 mit 13; 3, 2). Folglich umfaßt der neue Abschnitt

---

[1]) Die Textform *παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶν* (B) ist ebenso unmöglich wie *παραγγέλλω οὐκ ἐπαινῶ* (D). Von den beiden andern entspricht, da *τοῦτο* doch nicht auf die erst in 11, 33f. folgende Anordnung, sondern auf das Vorausgegangene zu beziehen ist, die Form *παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ* allein dem Sinne.

nicht bloß 11, 17—34, sondern erstreckt sich bis zum Abschluß auch der mit 12, 1 beginnenden Erörterung. Tadelnswerte Mißstände in den gemeindlichen Zusammenkünften zu besprechen ist sein Zweck: Indem ich dies aber anordne, kann ich nicht loben, daß eure Zusammenkünfte nicht zur Förderung (cf 7, 9. 38), sondern zur Schädigung (nämlich des gemeindlichen Zusammenhangs) führen (*εἰς* zur Bezeichnung des tatsächlichen Ergebnisses Kl 3, 10; 2 Tm 3, 15; II, 10, 13. 15; 4, 17; Rm 12, 3). Erstlich nämlich: wenn ihr gemeindlich zusammenkommt, so bestehen, wie ich höre (cf 5, 1 u. S. 57; 246), Absonderungen unter euch. (*ἐν ἐκκλ.* ist nicht örtlich zu verstehen, sondern bezeichnet das Zustandekommen als ein in Bildung einer *ἐκκλησία* geschehendes, also als die Vereinigung der Gemeinde als solcher zu gemeindlichem Handeln (14, 39. 34 f.)). Solches sollte freilich unmöglich und, wo man's hört, unglaublich sein. Wenn Pl dennoch erklärt: [**11, 18 b. 19**] Und bis zu einem gewissen Grade glaube ich es, so treibt ihn sein Blick in den inneren Zustand der Gemeinde dazu an: Es kann ja nicht ausbleiben, daß sogar Parteiungen (Gl 5, 20) unter euch sind, damit auch die Bewährten offenbar werden unter euch.[1] *αἱρέσεις*, vor welchem das *καί* nur als steigerndes verstanden werden kann, bedeuten insofern eine gesteigerte Zerklüftung der Gemeinde, als sie dauernd geschiedene, mit dem Bewußtsein des Gegensatzes gegen andre erfüllte, einen Sonderkörper bildende und also die Einheit der Gemeinde nicht bloß gefährdende, sondern aufhebende Richtungen sind. Daß sie auf Verschiedenheit der Lehre sich gründen, ist in dem Worte nicht enthalten; und daß Pl nicht von daher solche Zerklüftung erwartete, geht daraus hervor, weil eine Spur von Lehrgegensätzen in seinem Briefe nirgends sich zeigt. Wohl aber hatte er selbst schon soviele praktische, sittliche, persönliche Gegensätze und soviel Unlust oder Untüchtigkeit, über sie hinwegzukommen, darin berührt, daß jene Erwartung durchaus begreiflich ist. Er gibt ihr aber einen scharfen Stachel, wenn er sie auf ein höheres Muß begründet (Mt 18, 7; Lc 24, 7; AG 3, 28): nur dadurch, daß die, die solche Gegensätze hegen und streitsüchtig (11, 17) pflegen, diese ihre Richtung zur vollen Konsequenz entfalten und daß so herauskommt, welches die wirklich Tüchtigen sind, wird die Gemeinde genesen können. *καί* nach *ἵνα* drückt dabei den engen Zusammenhang

[1] Das erste *ἐν ὑμῖν* fehlt in der abendländischen Überlieferung bis zur Vulg.; doch ist Sparsamkeit in bezug auf das Personalpronomen nicht gerade Kennzeichen des paulinischen Stils (cf v. 18). — *καί* vor *δόκιμοι* (B D d vulg) dürfte, da seine Weglassung den Ausdruck glättet, echt sein; es hebt die Korrelation zwischen der Tatsache selbst und ihrem Zwecke hervor.

zwischen dem zu erwartenden Geschehnis und dem Zweck, den es erfüllt, aus. Entschuldigt sind damit die *σχίσματα* nicht, vielmehr im Gegenteil ihre Schädlichkeit und ihr Zusammenhang mit unerfreulichem Bestand der Gemeinde deutlichst ausgesprochen. [**11, 20f.**] Worauf Pl mit dem Hinweis auf *σχ.* ziele, wüßten wir nun aber gar nicht, falls er wirklich mit *συνερχομένων οὖν* zu etwas andrem überginge. Jedoch schon das *οὖν*, welches nach der über den Rahmen der unmittelbar vorliegenden Angelegenheit hinausführenden Zwischenbemerkung wieder auf den ursprünglichen Zusammenhang (cf 8, 1—4) und zwar durch seine Stellung nach *συνερχομένων* speziell auf 18a zurückgreift, schließt jene Annahme aus. Daß aber der Ausdruck *σχίσματα* für den von 20 ab direkt besprochenen Übelstand nicht unangebracht ist, zeigt ein Blick auf die Entgegensetzung „des Einen" (= der Einen) und „des Andern" (= der Andern) bzw. der Armen und der Nichtarmen in 21 u. 22; sie brauchte sich in praxi gar nicht einmal, was doch wahrscheinlich geschah, zu absichtlicher Absonderung bestimmter Einzelner zu regelrechten Gruppen darzustellen, sondern ließ schon durch die bloße Gegensätzlichkeit nicht sowohl des Verhältnisses als des Verhaltens erkennen, daß die Gemeinde Spaltungen unterliege. Die Bezeichnung ist aber endlich um so weniger zu bemängeln, als Pl ja selbst erklärt hatte, daß er nicht alles ihm Erzählte glauben wolle oder könne, woraus hervorgeht, daß er selbst nur von *σχίσματα* im relativen Sinn des Wortes reden will, wenn er bemerkt: Während ihr also an Einem Ort zusammenkommt, ist es unmöglich, das HErrenmahl zu genießen; denn jeder einzelne nimmt die eigene Mahlzeit voraus weg bei dem Essen und der eine hungert, der andre ist betrunken. Der Zusatz *ἐπὶ τὸ αὐτό* lenkt schon darauf hin, daß, was Pl zu beklagen hat, der Widerspruch zwischen dem örtlichen Beisammensein und der inneren Gemeinschaftslosigkeit ist. Der Ausdruck in 20b, in welchem aus dem Verbum *φαγεῖν* erhellt, daß *δεῖπνον* hier nicht die Essenshandlung, sondern metonymisch die zum Essen dienende Speise (cf 21 sowie LXX Dan 1, 13 u. 15, ferner Aesch. Suppl. 801 etc.), *κυριακὸν δ.* also die dem Herrn eignende oder von ihm kommende Speise bezeichnet, besagt nun aber nicht, daß durch Übelstände in den Zusammenkünften das HErrenmahl entweiht, die Stimmung für dasselbe gestört, sondern einfach und klar, daß es vereitelt wird. Wer also in die Versammlung käme mit dem Wunsche und der Absicht, hier die heilige Stiftung Jesu (23ff.) zu begehen, der sähe sich vor einer Unmöglichkeit. Inwiefern, das hängt davon ab, ob die in 21 gerügten Vorkommnisse als solche zu betrachten sind, die die notwendigen Vorbedingungen für das HErrenmahl, oder als solche, die sein Wesen selbst gefährden und verneinen. Aus 21b cf mit 22

erhellt, daß die einzelnen Gemeindeglieder das zu dem Essen Nötige und Erwünschte von zu Hause mitbrachten, sofern ihre Armut sie nicht ganz oder so gut wie ganz daran verhinderte. Der Unterschied von Reich und Arm hätte nun durch gemeinsamen und gleichmäßigen Genuß des so zusammenkommenden Mahles ganz und gar zurücktreten müssen. In Wirklichkeit aber *ἕκαστος τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει.* Unter *ἴδιον δ.* ist hier nach dem soeben Bemerkten das von den Einzelnen Mitgebrachte zu verstehen; was aber *προλαμβάνειν* anbetrifft, so steht vor allem fest, daß dasselbe durch den Begriff des vorauseilenden Genießens falsch erklärt wird; es bedeutet vielmehr: im voraus nehmen = wegnehmen.[1]) Der Ausdruck enthält daher nicht bloß die Konstatierung einer Tatsache, sondern eine scharf verurteilende Kennzeichnung derselben: Was des Einzelnen „*ἴδιον*“ ist, kann er an sich nicht „nehmen“; aber indem er es dem gemeinsamen Genuß entzieht und, bevor es zu diesem kommt, selber verzehrt, nimmt er es tatsächlich den Anderen, die davon empfangen sollten, weg. Das taten vielleicht zuerst die Reicheren, dann aber auch die Armen, und die Folge war, daß das gemeindliche Mahl zu einem bloß gleichzeitigen Speisen in örtlicher Vereinigung, aber innerer Zusammenhangslosigkeit entartete. Der starke Ausdruck *μεθύει* wird dabei in Rücksicht auf 5, 11; 6, 10 nicht in seiner schroffen Buchstäblichkeit zu nehmen sein, sondern will den rücksichtslos egoistischen Genuß der Begüterten in seiner ungeistlichen Unanständigkeit kennzeichnen (cf LXX 1 Mo 43, 34 von dem mit seinen Brüdern fröhlich trinkenden Joseph; Ps 35, 9). Damit tritt aber die Frage neu hervor, ob das an Stelle dieses separatistischen Schmausens zu wünschende gemeinsame und einheitliche Mahl aller mit dem HErrenmahl zusammenfällt oder ob dieses jenes nur zu seiner Voraussetzung hat, so daß es den feierlichen Schluß desselben bildet, was noch nicht notwendig mit der andern Frage zusammenfällt, ob bei dem Mahle das gesegnete Brot und der gesegnete Kelch (10, 16) den einzigen oder nur den unter andern besonders heiligen Gegenstand des Genusses bildete. Hierfür kommt in Betracht, daß an sich nichts verhindert hätte, dem

---

[1]) Zwar kommt *λαμβάνειν* mit Objekten, die *δεῖπνον* ähnlich sind, vor, hat aber dabei nie und nirgends die Bedeutung „genießen“. *δαῖτα λαμβάνειν* = ein Mahl erbeuten Jl 24, 43 etc. *οἶνον λαμβάνειν* = Wein ernten (vom Landgut); *ὕδωρ* (od. *ἄρτους*) *λαμβάνειν* = Wasser in die Hand nehmen LXX 3 Kö 17, 10; 18, 77; Deut 12, 6; cf 3 Kö 12, 24; 14, 3; 17, 11. Es gibt auch unter allen den vielen Zusammensetzungen von *δεῖπνον* keine mit *λαβεῖν,* was doch kaum ausgeblieben wäre, wenn *λαβεῖν δεῖπνον* ein Mahl zu sich nehmen bedeuten würde. Das *προ* in *προλαμβάνειν* empfängt seine Beziehung immer durch den Zusammenhang und drückt dann einen Vergleich aus entweder zu andern gleicherweise, aber später Handelnden oder etwa zwischen dem wirklichen und dem richtigen, notwendigen oder erwünschten Zeitpunkt des Handelns.

vorausgegangenen Schmause der Einzelnen und Gruppen doch schließlich das gemeinsame Brechen des Brotes und Trinken des Kelchs folgen zu lassen, wenn auch nicht für die *μεθύοντες*, so doch für die *πεινῶντες*. Wenn Pl dennoch mit der Tatsache von 21 die Konstatierung von 20 begründet, so zeigt dieser Umstand, ferner der andere, daß Pl gegen die Zerstörung des gemeindlichen Mahles vom Wesen des Herrenmahles aus argumentiert, und endlich auch die Frage in 22 und die Mahnung in 34, daß begriffliche Unterscheidung oder gar Scheidung von Agape oder Liebesmahl und Eucharistie oder HErrenmahl nicht in diese Urzustände hineingetragen werden darf. Das HErrenmahl wurde als Gemeindemahl, das Gemeindemahl als HErrenmahl begangen. Für die weitere Orientierung kommt in der Tat wohl auch der Analogie ein Wert zu, welche dieses Christenmahl an den Festmahlen der heidnischen Religionsvereine besaß. Vor allem aber wird die Nachwirkung der ersten Feier des hl. Mahls durch Jesus und seine Jünger in Betracht zu ziehen sein. Daß der Sättigungszweck die Hauptsache des christlichen Mahles bildet, ist durch Pl selbst als Mißbrauch gekennzeichnet. Das schließt aber dann nicht aus, daß nach jener Analogie und auf Grund dieses Vorgangs die Segnung und Darbietung des Brotes und Weines von einem Mahle im allgemeineren Sinn umschlossen war. Nur ist letzteres ganz um des ersteren willen da, und beide sind so eng und unauflöslich miteinander verbunden, daß die Aufhebung des Einen ohne weiteres auch den Wegfall des Anderen — nicht nach sich zieht — sondern in sich schließt. Dazu war es denn auch in K gekommen, und dagegen wendet sich mit Schärfe der Nachweis des Unrechts, zuerst sofern es der Gemeinde angetan wird: [**11, 22**] „Habt ihr denn keine Häuser fürs Essen und Trinken? Oder verachtet ihr die Gemeinde Gottes und bringet die Besitzlosen in Unehre?“ So unglaublich ist ja das Ganze, daß es eigentlich nur aus solchen direkt widerchristlichen Absichten erklärbar wäre. Weil aber die Kor. sich selbst das lobende Zeugnis ausgestellt hatten, daß sie die Überlieferungen des Ap festhielten (11, 2) und dabei ganz übersahen, daß sie an einer Ordnung des Herrn selbst so schwer sich verfehlten, erklärt sich auch das ironische Fragen: Was soll ich euch (da) sagen? Soll ich euch loben? In diesem Punkte lobe ich euch nicht. [**11, 23 ff.**] Vom Unrecht, das der Gemeinde geschieht, ist damit schon übergegangen zum Unrecht, das der Stiftung des Herrn widerfährt. Den das beweisenden urkundlichen Bericht, was es um diese sei, mit der auf den letzten Autor und Bürgen zurückweisenden Versicherung einleitend: Ich habe es von dem HErrn her überkommen, was ich euch auch (*καί* drückt die Korrelation zwischen *παραλαβεῖν* und *παραδοῦναι* aus cf zu 11, 19) über-

geben habe,[1]) stellt Pl fest: Der Herr Jesus nahm in der Nacht, in welcher er ausgeliefert wurde, Brot und brach es, nachdem er Dank gesagt hatte, und sprach: Dies ist mein Leib, der für euch; dies tut zu meinem Gedächtnis. Ebenso auch den Kelch nach dem Mahle mit den Worten: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute; dies tut, so oft ihr (ihn) trinkt, zu meinem Gedächtnis.[2]) Aus der rein gelegentlichen Erwähnung des Mahles, bei dessen Gelegenheit das alles geschah, ist zu entnehmen, daß des Pl Interesse nicht auf den geschichtlichen Vorgang selbst in der Breite seiner Geschehnisse, sondern lediglich auf das daran für den Zweck seiner eigenen Erörterung Bedeutsame gerichtet ist. Wenn dabei aber doch der Einzelumstand der Zeit charakterisierend erwähnt ist, so stellt Pl dadurch das, was Jesus mit dem rätselhaft kurzen τὸ ὑπὲρ ὑμῶν von seinem Leibe gesagt hat und was er mit ἐν τῷ αἵματι meint,

---

[1]) ἐγώ steht betont an der Spitze, um auszudrücken, daß Pl deshalb die Kor. nicht loben kann, weil er für seine Person, im Gegensatz zu ihrer auflösenden Willkür, durch eine entscheidende Autorität gebunden ist. Daraus erhellt auch sofort, daß die Zurückführung der von ihm den Kor. zugekommenen Überlieferung auf den Herrn bezweckt, die Unantastbarkeit und Unverbrüchlichkeit der in dem Ur-Vorgang enthaltenen Norm für das gemeindliche Handeln herauszustellen. Es ist kein Geringerer als der Herr, bei welchem die Kette von παραδοῦναι und παραλαβεῖν beginnt, als deren Glieder Pl und die Kor. hier bezeichnet sind. Sind zwischen dem ersteren und dem Herrn nun aber noch andere Glieder zwischeneinzufügen? Aus der Präposition, die Pl verwendet hat, läßt sich das an sich nicht beurteilen. Denn im NT verbinden sich mit dem Begriff eines geistigen Empfangens die Präpositionen παρά und ἀπό promiscue insofern, als beide gleiche Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen dem Empfänger und dem Geber bezeichnen können (cf bei Pl 1 Th 2, 13; 4, 1; 2 Th 3, 6; Gl 1, 12; 2 Tm 1, 13; 2, 2; 3, 14 — Gl 3, 2; Kl 1, 7; cf 3, 24 u. I, 4, 5; außerdem AG 20, 24; Jo 1, 41; 6, 45; 7, 51; 8, 26. 40; 15, 15 — Mk 15, 45; AG 9, 13; 23, 21; 1 Jo 1, 5). Der Unterschied, der sich dabei zwischen ἀπό und παρά ergibt, liegt vielmehr darin, daß παρά die Betätigung des Gebers betont, ἀπό aber den Geber als den Ort bezeichnet, von welchem die Gabe, sei es mittelbar oder unmittelbar, ausgeht. Dann wird aber gerade aus der allerdings ungewöhnlichen Verbindung speziell von παραλαβεῖν mit ἀπό zu schließen sein, daß Pl παρά vermied, um nicht den Anschein zu erwecken, als ob auf eine auf ihn selber gerichtete Betätigung des Herrn sein παραλαβεῖν sich zurückführe. Mithin ist nicht auf eine unmittelbare ἀποκάλυψις eines doch auch auf anderem Wege bekannt werdenden Geschichtsstoffes, sondern darauf verwiesen, daß, wie viele Zwischenglieder menschlicher Art auch jene Kunde an Pl mögen herangebracht haben, doch der Herr es ist, von dem sie — nicht als Kunde natürlich, wohl aber als normative und als solche Norm weiterzugebende Tatsache — herrührt.

[2]) λάβετε, φάγετε in 24 in K L P etc. ist Assimilation des paulinischen an die Berichte von Mt u. Mk. Nach τὸ ὑπὲρ ὑμῶν finden sich verschiedene Zusätze (κλώμενον namentlich in westlicher und syrischer Überlieferung, θρυπτόμενον (D*), διδόμενον (sah, cop; vulg), die aber alle als mehr oder weniger glückliche Verdeutlichungsversuche zu streichen sind.

ins Licht: In seinem jenem Verrat folgenden Tode vollzieht sich die Einsetzung seines Leibes für seine Jünger, und sein Blut als das im Tode zu vergießende ist es, wovon 25b gilt. In 24 ist außerdem zu beachten, wie sehr gegenüber dem völlig in den Schatten gestellten μού eben jenes τὸ ὑπὲρ ὑμῶν hervortritt. Wie dieser so gestaltete Zusatz, so ist andrerseits der Mangel eines ähnlichen in 25 für den Paulusbericht charakteristisch, in diesem Satze aber zugleich die eigentümliche Verbindung der drei Objekte der Aussage: Kelch, Bund, Blut. Die Einfügung von ἐστίν zwischen ἡ κ. δ. und ἐν τ. ἐ. αἵ. zeigt, daß letzteres nicht als Attribut zu dem Subjekt, sondern als adverbiale Näherbestimmung zur Kopula gezogen sein will. Vermöge des Blutes Christi, d. i., weil auf den Inhalt des Kelches ebenso das Prädikat „Blut Christi" anzuwenden ist, wie auf das Brot das Prädikat „mein Leib", ist dieser Kelch der neue Bund, in welchem der alte durch Moses und die Besprengung mit dem Blute eines tierischen Opfers begründete sein höheres Gegenbild findet (2 Mo 24, 8), Bund allerdings nicht im Sinne eines Gesellschaftsvertrages, sondern im Sinne einer gnädigen Verfügung Gottes über seine Heilsgaben in verpflichtender Zusage gegenüber den Menschen [1]). Am bezeichnendsten endlich für den Bericht des Pl ist die beide Male die Darreichung begleitende Aufforderung Jesu an die Jünger. Daß darin τοῦτο ποιεῖτε nicht auf jenes erstmalige Essen und Trinken der Jünger geht, beweist die Abzweckung εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν und der Zusatz ὁσάκις etc. in 25. Das Objekt τοῦτο dabei entweder auf das, was Jesus tut und was darum die Jünger auch ihrerseits tun sollen, oder auf das, was die Jünger jetzt und was sie auch später tun sollen, zu beziehen, ist ausgeschlossen, da ποιεῖτε in beiden Fällen nicht ohne einen entsprechenden Zusatz stehen könnte.

---

[1]) Da Pl nicht darauf ausgeht, die Worte Jesu seinen Lesern auszulegen, sondern nur um eines besondern Anwendungszweckes willen den tatsächlichen Hergang der Abendmahlsstiftung und den Wortlaut der Rede des Herrn feststellen will, so ist es auch nicht Aufgabe der Auslegung unsres Briefes, den Sinn der Worte Jesu etwa gar im Hinblick auf ihre dogmatische Verwertung zu bestimmen, ebensowenig wie sie veranlaßt ist, die hier nur berührten geschichtlichen Umstände des Vorgangs zu untersuchen oder andrerseits die Beziehungen zwischen den synoptischen und dem paulinischen Bericht oder zwischen ihnen insgesamt und dem etwa in ihnen versteckten ursprünglichen Verlauf einer Prüfung zu unterwerfen. Aus der praktischen Anwendung allein, die Pl von dem so als allen bekannt in Erinnerung gerufenen Vorgang macht, ist dann zu entnehmen, was ihm in den Worten Jesu gesagt war. (Doch sei darauf verwiesen, daß Einschlägiges zu den erstaufgeworfenen Fragen in Zahns Kommentar zu Matth. S. 684f. zu finden ist, und daß über den Begriff διαθήκη Zahn im Komm. zu Gal. S. 161f. gehandelt hat.) — Als Grundlagen zur Darstellung der Gesamtauffassung Pl vom Abendmahl wären außer seiner Anwendung des Stiftungssinnes noch die Bemerkungen in 10, 3. 16f. 21 zu beachten.

*τοῦτο* geht also auf die ganze Handlung, wie sie durch das Tun Jesu und seiner Jünger dargestellt ist. Die erste der beiden Aufforderungen läßt das Wann und Wie der Wiederholung ganz unbestimmt; was sie betont, ist vielmehr, daß solche Wiederholung den durch *εἰς τ. ε. ἀ.* bestimmten Charakter haben soll. Dann folgt aber, daß die der zweiten Aufforderung eingefügte Näherbestimmung auch ihrerseits nicht für den zweiten Teil der Feier eine Anordnung hinsichtlich jenes Wann und Wie treffen kann. Mithin heißt *ὁσ. ε. π.* (zu *ἐάν* cf S. 256 A 2) nicht: so oft ihr trinkt, nämlich so oft ihr zu einem mit Trunk verbundenen gemeinsamen Mahl, מִשְׁתֶּה (Hofmann) zusammen seid, als wäre gesagt, daß sie kein solches Mahl vorübergehen lassen sollen, ohne es mit dem Herrenkelch zu beschließen — eine Fassung, welche übrigens auch daran scheitert, daß das Subjekt „ihr“ von *πίνητε* nicht ohne weiteres in der Verengerung „ihr in gemeindlicher Vereinigung“ genommen werden darf. Folglich ist es aber auch notwendig, ein Objekt zu *πίνητε* zu ergänzen, was nur *τοῦτο τὸ ποτήριον* sein kann; daß für Pl diese Ergänzung durchaus möglich war, und wie er sie verstand, zeigt er selbst, indem er in 26 das Brot, welches in nachbildender Wiederholung der ursprünglichen Handlung gegessen wird, als *τοῦτον τὸν ἄρτον* bezeichnet und dabei also mit *τοῦτον* auf das von dem Herrn gebrochene Brot zurückweist. Der Ton liegt demgemäß auch bei der zweiten Aufforderung auf der Zweckangabe. *ἀνάμνησις* charakterisiert sich gegenüber seinen Synonymen dadurch, daß es nicht einen ruhenden Besitz der Seele, sondern ein Handeln bezeichnet, wodurch sein Objekt in Erinnerung vergegenwärtigt wird (cf Hb 10, 3). Die den Jüngern anbefohlene Wiederholung hat darnach nicht so zu geschehen, daß sie nur von der Erinnerung an den Herrn begleitet ist, sondern bezweckt und bedeutet als Handlung schon an sich und nicht erst durch etwas zu ihr Hinzuzufügendes die Erneuerung des Gedächtnisses Christi und zwar, wie das die Person nachdrücklicher als ein bloßes *μου* hervorhebende *ἐμήν* andeutet, Christi als dessen, der jene erste grundlegende Handlung vollzogen und in ihr seinen Leib und sein Blut so, wie er gesagt, den Jüngern dargeboten hat. Wo immer also die Handlung vollzogen wird, trägt sie notwendigerweise diesen Charakter der feierlichen Vergegenwärtigung Christi, des dem Tode entgegengehenden und doch das Heil schaffenden Herrn, [1]) dies aber deshalb,

---

[1]) Sie tritt damit in Parallele zu dem atl Passahmahle als einer Vergegenwärtigung der atl Erlösungstat Gottes cf 2 Mo 12, 14 u. 13, 9 לְזִכָּרוֹן, was übrigens in LXX mit *μνημόσυνον* übersetzt ist, wie denn dort, wo nicht die Handelnden, sondern der Tag und das Fest Subjekt ist, der oben vorgetragenen Auffassung gemäß in der Tat *ἀνάμνησις* nicht passend wäre. Zu *εἰς ἀνάμνησιν* cf außerdem, daß die Schaubrote in der Stiftshütte, die den Zweck haben, ähnlich wie das sonstige Speisopfer den Darbringer vor

weil von dem in ihr dargereichten Brot und Kelch immerfort das gilt, was Jesus selber von ihnen gesagt hat. Berichtet hat das alles nun aber Pl nicht, um jenen erstmaligen Verlauf als maßgebend für die äußere Ordnung der Dinge in K etwa gar hinsichtlich des Verhältnisses von Agape und Eucharistie darzustellen: denn dafür wäre gerade die doppelte Hervorhebung des *τοῦτο ποιεῖτε* etc. entbehrlich. Sondern wenn er erklärt hat, die Kor. in bezug auf diese Angelegenheit tadeln zu müssen, so begründet er dies daraus, weil ihre Gemeindefeier jener ersten in der inneren Art widerspricht. Denn wenn es so um die Stiftung Jesu bestellt ist, dann hat auch alle ihre Wiederholung an der bewußten und strengen Beziehung auf Christus und seinen Tod ihr Wesen. Diese Auffassung ist Pl im Begriff auszusprechen; er hat sie aber zu diesem Zwecke im voraus gerechtfertigt durch den Hergang der Stiftung selbst; das Wort *τοῦτο ποιεῖτε* etc. war aber dann in diesem Zusammenhang von besonderem Wert, weil es der These des Ap an der ausdrücklichen Weisung des Herrn selbst ihre Gewähr gab. [1])

[**11, 26**] Unter den mancherlei Versuchen, das *γάρ* von 26 zu verstehen, ist abzulehnen als sprachwidrig die Annahme, *γάρ* stehe in konklusivem Sinne (z. B. Meyer-Heinr.), als sinnwidrig die andere, durch 26 werde *εἰς τὴν ἀνάμνησιν* erklärt (z. B. Weiß); das könnte ja, da dieses das Stiftungswort Jesu, jenes aber die darauf begründete Auffassung des Pl ist, nur im Wege einer Folgerung geschehen. Noch weniger ist daran zu denken, daß 26 den Stiftungsworten Jesu selbst angehöre (Ewald), was den Text sprachlich und sachlich vergewaltigen hieße. Dann bleibt nur übrig, *γάρ* in Parallele mit dem *γάρ* in 23 zu setzen, allerdings nicht so, daß nun erklärt würde, inwiefern der Hinweis auf den Stiftungshergang eine Begründung für *οὐκ ἐπαινῶ* sei (Hofmann); denn auch in in diesem Falle findet ein Schluß von einer Voraussetzung zu einer Folgerung statt; sondern so, daß der in 23—25 gegebenen Begründung von *οὐκ ἐπαινῶ* die gleiche in Umformung angefügt wird. [2]) Dann folgt aber auch schon, daß *καταγγέλλετε* als Indikativ

---

Gott in Erinnerung zu bringen (Oehler, Theologie des AT [3] S. 456 u. 411 f.) in LXX 3 Mo 24, 7 *εἰς ἀνάμνησιν προκείμενα* heißen; ebenso wird das Opferfest überhaupt 4 Mo 10, 10 als *ἀνάμνησις ἔναντι τοῦ θεοῦ* bezeichnet. Das לְהַזְכִּיר, welches in der Überschrift vom Ps 38 u. 70 steht und den Liedern wahrscheinlich den Zweck zuschreibt, den Herrn seiner Gnade und der menschlichen Not gedenken zu machen, ist in LXX mit *εἰς ἀνάμνησιν* wiedergegeben. Cf auch Sap. Sal. 16, 6.

[1]) Auf diese innerlich die Handlung kennzeichnender Umstände als auf das im Zusammenhang vor allem wichtige legt auch das *ὡσαύτως* in 25 den Nachdruck, das dem Berichte des Pl (und dem von ihm abhängigen lukanischen) eigentümlich ist.

[2]) Über die Schwierigkeit, die in *γάρ* steckt, hinweg führt allerdings

zu nehmen ist; denn nicht aus einer Forderung, sondern aus einer Tatsache muß sich das Recht des *οὐκ ἐπαινῶ* ableiten. Nähme man ferner *καταγγ.* als Imperativ, so würde der Gedanke entstehen, daß die Handlung je nach der Intention der Teilnehmer von ihrer Beziehung auf Christi Tod losgelöst werden kann; die Erinnerung an die Stiftung hatte aber umgekehrt gezeigt, daß die Handlung vermöge ihres Ursprungs jene Beziehung in sich trage. Nur bei der vorgeschlagenen Fassung endlich erklärt sich die ernste Warnung nicht vor einer Entleerung, sondern vor einem unwürdigen Genuß des in sich selbst allezeit gleich bleibenden Mahles in 27—32. Also sagt Pl: So oft ihr ja immer dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, verkündigt ihr (damit, daß ihr jenes tut) den Tod des Herrn, bis er kommen wird[1]) — so daß mithin auch kein zeitlicher Abstand von dem Ursprung der Stiftung und dem Tod des Herrn diese ernste Beziehung abschwächen kann und darf, weil erst mit der Wiederkunft Christi das *εἰς ἀνάμνησιν αὐτοῦ* gestiftete Mahl zu sein aufhört. Dann begreift sich aber auch, was Pl nun mit einem den Ertrag der ganzen Erörterung von 23—26 verarbeitenden *ὥστε* zu bedenken gibt: [**11, 27**] Wer daher das (HErren-) Brot (cf *τράπεζα κυρίου* 10, 21) ißt oder[2]) den Herrnkelch trinkt auf unwürdige (d. i. in der Weise der in K zu Tage tretenden Entartung dem ernsten Wesen der Handlung und ihrem tiefen Inhalt nicht entsprechende) Art, der wird in Schuldverhaftung sein gegenüber dem Leib und dem Blute des Herrn[3]) als heiligen, vor aller Entweihung zu bewahrenden Gaben. Ein Urteil, das zeigt, daß Pl die Worte des Herrn im Sinne einer realen Ineinssetzung des Brotes und Weines mit dem Leib und

---

auch diese Erklärung nicht ganz. Sie könnte sich aber vielleicht rechtfertigen, wenn es erlaubt wäre, den Gedankengang des Ap so auseinanderzulegen: Ich lobe nicht; ich habe ja empfangen, daß etc.: ich habe es euch ja (demgemäß) überliefert: so oft ihr etc. Erklärt wäre *γάρ* durch die Annahme, daß 23—25 erst nachträglich eingeschaltet sei, oder auch durch die andre, daß 26 ursprünglich vor 23—25 gestanden sei; *τὸν ἄρτον τοῦτον* etc. würde letzteres nicht unmöglich erscheinen lassen, da es ja auch an jener Stelle durch die Rückbeziehung auf *κυριακὸν δεῖπνον* und überhaupt durch den Zusammenhang genügend bestimmt wäre.

[1]) *τοῦτο* nach *ποτήριον* ist, wie ℵ* A B C* D* G dg vulg bezeugen, unecht.

[2]) Daß aus dem *ἤ* nicht zu schließen ist, es hätte ev. auch eine communio sub una in K stattgefunden, bedarf gegenüber der katholischen Exegese doch wohl keines Nachweises; cf die Voranstellung von *ποτήριον* in 10, 16 u. 21. Wohl aber erinnert *ἤ* daran, daß der Genuß des HErrnbrots und HErrnkelchs im Verlauf einer längeren Mahlzeit geschah, so daß man unter Umständen für einen würdigen Genuß des letzteren sich unfähig machen konnte noch, nachdem man das erstere würdig empfangen hatte. Aber auch dabei ist zu beachten, daß dem *ἤ* des Vordersatzes kein solches im Nachsatz entspricht. Cf auch den Gebrauch von *ἤ* in Rm 1, 21.

[3]) Auch hier ist *τοῦτον* nach *ἄρτον* erklärender späterer Zusatz.

Blute des Herrn verstanden hat, weil sonst die Schuldverhaftung nur auf die Person Christi überhaupt bezogen werden könnte (cf 10, 16). (Zu ἔνοχος cf Zahn, Mt 222, 91). [11, 28] Was daher zu fordern ist, das sagt das eben deshalb durch Stellung und nachfolgendes δέ unterstrichene δοκιμαζέτω: Prüfen aber soll man (cf zu 4, 1) sich selber und so von dem Brote essen und von dem Kelche trinken. Wenngleich also ἀναξίως zunächst auf die Weise des Genusses geht, so besagt δοκιμαζέτω ἑαυτόν, indem es die prüfende Durchmusterung der eigenen Persönlichkeit zur Pflicht macht, doch, daß der würdige Genuß die Angemessenheit des inneren Menschen an den ernsten Inhalt der Handlung voraussetzt. [11, 29] Andernfalls greift v. 29 Platz. Hier verrät der Dat. incommodi ἑαυτῷ, daß κρῖμα als sog. innerer Objektsakkusativ gemeint ist, welcher nicht den Gegenstand, sondern den Inhalt eines Handelns aussagt; denn ἑαυτῷ wäre überflüssig, wenn nur die Beschaffenheit der Speise und nicht, was der Essende sich mit seinem Essen antut, ausgesprochen werden wollte. Folglich wird nicht das Brot oder der Wein, bzw. Leib und Blut Christi, welches der Essende ißt, selbst und in ihrer stofflichen Natur als κρῖμα bezeichnet, wie denn auch bei ἐσθίων καί πίνων diese Objekte zu nennen vermieden ist, sondern mit seinem Essen tut sich der Essende — in vollster Wirklichkeit — ein Gerichtetwerden (κρῖμα, nicht κρίσις) (Gl 5, 10; Rm 3, 8) an, indem der Akt des Genießens ein verderbliches, göttliches Strafurteil in sich schließt (cf 34a). Für welchen Fall das gilt, trägt der Partizipalsatz nach, nämlich für den, daß der Genießende den Leib, der ihm dargeboten wird, nicht in seiner eigentümlichen Würde von anderen Gegenständen des Genießens unterscheidet (cf 4, 7; 12, 10; 14, 29; Rm 14, 1; Hb 5, 14 auch LXX Hiob 9, 14; 12, 11 [der Verstand unterscheidet die Reden voneinander, wie der Gaumen die Speisen]; 15, 5; 4 Mkk 1, 14) und also das hl Mahl des Herrn auf die Stufe eines gewöhnlichen Schmauses herabzieht: Denn der Essende und Trinkende ißt und trinkt sich Gericht, wenn er den Leib nicht unterscheidet.[1]) [11, 30] Mußte diese ganze Betrachtung mit ihrem tiefen Gefühl von dem heiligen Gottesernst, der in dieser Sache waltet, schon ohnehin die Kor. aus ihrer stumpfen Achtlosigkeit aufrütteln, so vollends der Nachweis, daß jene Gerichtswirkung sich schon vollziehe: Deshalb sind unter euch viele Kranke und Leidende und eine große Zahl (Lc 7, 11 u. ö.) schlummert im Tode (zum Präsens cf 1 Th 4, 13) — eine Tatsache, die um so eindrucksvoller in dieser Beleuchtung

[1]) ἀναξίως nach πίνων bieten die westliche Überlieferung, die Syrer, KLP; trotzdem ist, da seine Weglassung nicht, wohl aber seine Hinzufügung erklärlich ist, mit ℵ* A B C* einfach πίνων zu lesen; ebenso ist τοῦ κυρίου nach σῶμα zu streichen.

sein mußte, wenn die Fälle nicht nur besonders zahlreich waren, sondern auch ein *χάρισμα ἰαμάτων* (12, 9) ihnen gegenüber versagt blieb. [**11, 31**] Weil es aber wahr ist: Wenn wir aber an uns unterscheidende Urteile vollzögen, so würden wir nicht einem Urteil unterworfen werden, so beweisen jene Vorkommnisse, daß es in der Tat an dem rechten *διακρίνειν* fehlt. Da bei *διεκρίνομεν* kein *αὐτοί* steht, so ruht der Gegensatz des Vorder- und des Nachsatzes auch nicht auf den Subjekten des *διακρίνειν* hier, des *κρίνειν* dort, sondern auf dem Unterschied des *διακρίνειν* und *κρίνειν* bzw. des Genus verbi. Folglich darf auch das in der Präposition enthaltene spezifische Begriffsmoment von *διακρίνειν* gegenüber dem einfachen *κρίνειν* nicht außer acht gelassen werden, als ob jenes nichts anderes hieße, als beurteilen, sondern *διακρίνειν* fordert auch hier wie in v. 29 ein Sichten und Unterscheiden im Urteil, welches die inneren Zustände bestimmt und gegeneinanderhält, um zu erkennen, ob die Voraussetzungen für ein würdiges Genießen gegeben sind. Gerade wie Pl aber in 10, 13 dem drückenden Ernst seiner Ausführungen eine tröstliche Versicherung zur Seite stellt, so fügt er auch hier hinzu: [**11, 32**] Indem wir aber gerichtet werden, werden wir von dem Herrn (Christus) in Zucht genommen, damit wir nicht zusammen mit der Welt verdammt werden. [**11, 33 f.**] Welche nächste Anwendung aber das Ganze finden soll, sagt die in brüderliche Zusprache sich kleidende Forderung: Daher, meine Brüder, wenn ihr zum Essen zusammenkommt, so wartet aufeinander; ist einer hungrig, so soll er zu Hause essen (nicht um, wie Chrys. will, überhaupt nicht, sondern um ohne quälenden Hunger zu kommen), damit ihr nicht zum Gericht (cf zu v. 17) zusammenkommt. *ἐκδέχεσθαι* bedeutet sowohl aufnehmen als erwarten. Letztere Bedeutung ist aber die im NT den Gebrauch des Wortes beherrschende. Sie entspricht auch hier der Sachlage, da durch das *προλαμβάνει* in 21 betont war, daß das willkürliche Vorauseilen der einen vor den andern beim Essen das die Handlung auflösende sei. Daß jeder sein eigenes Mahl verzehre, das war nur als Voraussetzung jenes eigentlich entscheidenden Übelstandes hervorgehoben; er war es auch, der bewirkte, daß, während später Ankommende hungrig waren und blieben, sie schon *μεθύοντας* vorfinden konnten.[1]) Zufrieden damit, diesen ernstesten und unzweifelhaftesten Übelstand abgetan zu haben, schließt Pl: In bezug auf das Übrige

[1]) Chrys. 252 B rühmt die Feinheit des Ausdrucks *ἐκδέχεσθε*, weil es die Rücksicht auf die Armen einschließt, ohne das doch ausdrücklich auszusprechen.

aber (wohl nicht: das, was ihr sonst noch gefragt habt, da ja auch die Erörterung über das HErrnmahl nicht auf eine Anfrage der Gemeinde, sondern auf solches, was dem Pl zu Ohren gekommen war, zurückging, sondern: das, was ich sonst noch gehört habe, aber nicht für ganz unzweifelhaft erachten kann, v. 18) werde ich Anordnungen treffen, wann ich (Blaß 277 f.) komme.

b. Über ungeeignetes Verhalten in Hinsicht der charismatischen Geistesgaben 12, 1—14, 40. *α.* Über die Bedeutung der Geistesgaben für das Gemeindeleben überhaupt. Gegen die Einordnung des neuen Abschnittes in den mit Übelständen bei den gemeindlichen Zusammenkünften sich beschäftigenden Teil des Briefs (cf zu 11, 17 S. 369) läßt sich nicht einwenden, daß das neue Thema eine an sich nicht zu beanstandende Erscheinung des Gemeindelebens betreffe. Denn die scharfe Mahnung in 14, 20 und die Hinweise in 14. 23. 33 u. 44 zeigen, daß in der Tat in der Beurteilung und Behandlung der hier in Frage stehenden eigentümlichen Lebensäußerungen Bedenkliches zu Tage trat. Das *δέ* in 14, 1 weist also auf *πρῶτον μέν* in 11, 18 zurück. Solche Verbindung mit einer durch mündliche Mitteilungen hervorgerufenen Erörterung schließt aber nicht aus, daß die neue Auseinandersetzung, wie die Gleichheit ihres Anfangs mit 7, 1 u. 8, 1 nahelegt, durch Bemerkungen oder Fragen in dem Brief der Gemeinde veranlaßt war. [**12, 1**] *τῶν πνευματικῶν* kann sowohl (nach 14, 1) als Neutrum wie (nach 14, 37) als Maskulinum gedacht sein. Für beide Fälle erhellt aus 14, 1 cf mit 12, 31, daß es nicht von der allgemeinen Auswirkung des hl Geistes in dem neuen Leben des Glaubens, der Liebe, der Erkenntnis gebraucht und also als Gegensatz zu *σαρκικός* gemeint ist, sondern von dem besondren Gebiete wunderhaft charismatischer Begabung und Betätigung, also im technischen Sinne steht. In Rücksicht darauf, daß alsbald v. 3 sich mit den Personen, die Träger solcher Begabung sind, nicht aber mit dem sachlichen Inhalte derselben befaßt, und daß überhaupt die ganze Erörterung sich um die Frage der rechten Wertung und Behandlung charismatisch ausgerüsteter Personen dreht, empfiehlt es sich *τῶν πν.* als Maskulinum anzusehen. Aus 14, 37 folgt nun freilich nicht, daß *πνευματικός* in dem vorliegenden Abschnitt und also auch an seiner Spitze speziell und ausschließlich den mit der Geistesgabe der Glossolalie Ausgestatteten bezeichne (Baur, St. Kr 1838 S. 644; Zahn, Einl. I² 211, 5). Denn wenn gleich in dem dort Vorausgehenden in der Tat der Ap mit dem Unterschied ausschließlich von Propheten und Glossolalen zu tun hat, so kann doch mit *ἤ* von der Einzelerscheinung des Prophetentums zu der der charismatischen Geistesausrüstung überhaupt übergegangen sein; es ist aber auch nicht

anzunehmen, daß Pl gerade dem Glossolalen, der doch unter allen das am meisten unbewußte Objekt und Werkzeug der Geisteswirkung war, gerade besondre Fähigkeit zu dem dort geforderten Erkennen beigelegt habe; ferner paßt nach dieser Natur der Glossolalie auf ihren Träger am wenigsten die in *δοκεῖ* angedeutete Möglichkeit einer Selbsttäuschung; endlich ist zu erwarten, daß Pl an dem dortigen Abschluß der ganzen Erörterung auch die Ausdrucksweise handhabt, die den ganzen Abschnitt beherrscht; nach dieser ist aber unbestreitbar, daß er absichtlich und nachdrücklich die Prophetie mit unter die Gaben des Geistes eingerechnet hat (12, 4 ff.; 14, 24 f.), so daß er die Zurückstellung des Glossolalen, um die es ihm doch fort und fort zu tun war, ganz und gar wieder aufheben und dem Urteil von 12, 4 strikt widersprechen würde, wenn er jetzt auch nur in Anlehnung an den Sprachgebrauch der Gemeinde ihn im Gegensatz zum Propheten als den Pneumatiker bezeichnen würde. In 14, 1 ist zweifellos das substantivierte Neutrum *τὰ πνευματικά* aus Ellipse von *χαρίσματα* zu erklären (12, 31. 4), so daß auch hier der Ausdruck nicht bloß von der Glossolalie verstanden werden kann; der Komparativ *μᾶλλον* erklärt sich dabei durchaus nach Analogie des Komparativs in 13, 13. Hinsichtlich der Begeisteten aber, beginnt also Pl, will ich euch, ihr Brüder, nicht in Unkenntnis wissen. [**12, 2**] Die Aufklärung, die er so in Aussicht stellt, beginnt nun aber Pl mit einem in seiner Konstruktion und seinem Inhalt dunklen Satze. Fest steht, daß die Textüberlieferung durchaus zu gunsten der Form spricht: *οτι οτε εθνη ητε προς τα ειδωλα τα αφωνα ως αν ηγεσθε* (ev. *ανηγεσθε*) *απαγομενοι.*[1]) Die Verbindung von *αν* und *ηγεσθε* zu *ἀνήγεσθε* dürfte abzulehnen sein. Denn in folge der noch dazu ganz unmittelbaren Zusammenstellung dieses *ἀνήγεσθε* mit *ἀπαγόμενοι* fiele dabei der Nachdruck völlig auf den in den Präpositionen ausgedrückten Unterschied der beiden Verba, den das durch *ὡς* bezeichnete Komparativverhältnis zwischen beiden erst recht betonen würde; es läßt sich aber kein Zusammenhang denken, für welchen diesem grundlegende Bedeutung zukäme. Es läge dann der Ton auch durchaus auf *ἀπαγόμενοι* und dieses müßte im

---

[1]) So ℵ A B C, aber auch wichtige Zeugen des westlichen Textes (D g, auch vulg), ferner L P, der jüngere Syrer etc.; *ὅτε* fehlt, wenn nicht in folge Lesefehlers so zum Zwecke der Konstruktionserleichterung, in G d syr^sch; *ὅτι* fehlt in K. Auffallend ist eine eigentümliche lateinische Textform, die bei Ambros. (simulacrorum forma euntes prout ducebamini) und ähnlich (idolorum etc.) in dem lat. Origenes de init. 2, 350, ferner ähnlich in g (ad simulacrorum formationes) begegnet, als ob der hier zu Grunde liegende griechische Text etwas mit *μορφή* zu tun gehabt habe, wie denn F G statt *ἄφωνα ἄμορφα* darbieten. Wie Marcion gelesen habe, ist in diesem Falle leider nicht festzustellen (Zahn, G K II, 2, 504 ff.).

Gegensatz zu *ἀνήγεσθαι* unweigerlich die Bedeutung wegtreiben, nämlich von den Götzen annehmen; aus ersterem Grunde wäre aber dann die partizipiale Ausdrucksweise und aus letzterem wäre unbegreiflich, daß zwar die Bewegung „zu den Göttern hin", nicht aber die mehr betonte „von den Göttern weg" sprachlich ausgedrückt wäre; auch paßt *ἀνάγεσθαι* zwar auf die Hinzuführung der Opfertiere zu dem erhöht stehenden Opferaltar (AG 7, 41; LXX Jud. 6, 28), eben deshalb aber nicht für die gar nicht örtlich, sondern geistig gemeinte Bewegung der über die Gebundenheit an die Idole nicht hinauskommenden Heiden. Liest man nun aber *ὡς ἂν ἤγεσθε*, so entstehen gleichfalls Schwierigkeiten, nämlich das Anakoluth *οἴδατε ὅτι ἀπαγόμενοι* und die Undeutlichkeit der Unterscheidung zwischen *ἤγεσθε* und *ἀπαγόμενοι*, indem letzteres dem Sinne nach das *ἤγεσθε* aufnähme, sprachlich aber doch vermöge der Präposition eine besondere Färbung besäße. Beides fällt weg, wenn man im Hinblick auf II, 10, 9 *ὡσάν* als eine den Ausdruck zum uneigentlichen stempelnde Komparativpartikel nimmt (cf Blaß § 78, 1; so auch schon Bengel, aber ohne Nachwirkung in der Exegese). Dann wird *ἤγεσθε* das den Satz mit *ὅτι* regelrecht vollendende Verbum finitum und *ἀπαγόμενοι* tritt in paronomastischer Klangfigur, wie sie gerade Pl durch Nebeneinanderstellung des Verbum simplex und eines Kompositums davon hervorzubringen liebt (II, 3, 2; 4, 8; cf II, 1, 13; 2 Th 3, 11; Rm 12, 3 und namentlich die Zusammenstellung von *κρίνειν, διακρίνειν, κατακρίνειν* in I, 11, 31 f.) an *ἤγεσθε* heran, um letzteres charakteristisch und zwar, wenn nicht das Kompositum zwecklos gebraucht sein soll, gegensätzlich näher zu bestimmen: das *ἄγεσθαι* zu den Idolen hin war immer zugleich von einem *ἀπάγεσθαι* begleitet, das von demselben weg- und abführte. Es war also keine konstante Bewegung, sondern sie durchkreuzte beständig sich selber und war regel- und ziellos, indem Gewißheit und Verneinung miteinander wechselten, die Einen dorthin sich treiben ließen, von wo die Anderen — enttäuscht — sich schieden, jeder bald zu diesem bald zu jenem Idole getrieben ward. *ὡσάν* aber steht, einmal, weil ein solches *ἄγεσθαι ἀπαγομένους* dem sprachlichen Klang nach einen Widerspruch in sich schließt, sodann weil auch das *ἄγεσθαι* selbst, dem das Andere doch nur zur Charakteristik dient, bildlichen Charakter an sich trägt, indem es nicht wörtlich zutrifft, sondern nur die blinde, motivlose Weise des Standes im Heidentum kennzeichnet; es ist deshalb auch als Medium zu fassen.

---

[1]) Hofmann, der auch *ἀνήγεσθε* liest, nimmt die beiden Verba als synonyme, die die gleiche Richtung ausdrücken sollen, auf die heidnischen Götter hin, nur das einmal als fortreißende, das andremal als hinführende gedacht. Aber er streicht zu diesem Zwecke das *ὅτι*, so daß *ὡς* als den Objektssatz einleitende Konjunktion erscheint.

Was will aber Pl mit dieser Erinnerung: Ihr wißt, daß ihr, als ihr Heiden (II, 11, 26; Gl 2, 12; Rm 2, 14; 11, 13) waret, zu den stummen Götzen euch sozusagen hin- und hertreiben ließet? Seit Chrysostomus beantwortet die Auslegung diese Frage vielfach dahin, Pl wolle an die unechten Erscheinungsformen des ekstatischen Enthusiasmus im heidnischen Kult erinnern, um dem gegenüber in v. 3 die Kennzeichen des christlichen Enthusiasmus hervorzuheben. [1]) Auch ohne daß man die dargelegte sprachliche Gliederung des Verses annimmt, schließt derselbe doch unter allen Umständen diese Auffassung deutlich genug aus: 1. weil jener heidnische „Enthusiasmus" doch nicht in dem Hingetriebenwerden zu den Göttern, sondern in einem Rasen oder Bewegtwerden von den Göttern, bzw. von einem als göttlich geltenden Dämon sich äußerte; 2. weil in diesem Falle das Attribut *ἄφωνα* nicht nur zwecklos, sondern geradezu sinnwidrig wäre, wenn doch das von dem Gott, bzw. dem hinter ihm stehenden Dämon hervorgerufene mantische Reden hier in Erinnerung gebracht werden wollte. Es ist aber mit jenem heidnischen „Enthusiasmus" der Ekstase namentlich auf hellenischem Boden doch überhaupt nicht so bestellt gewesen, daß derselbe, ein Kennzeichen der apollinischen Mantik, des dionysischen Mysterienwesens und auswärtiger Kulte, einfach als eine für alle giltige Erscheinung heidnischer Religiosität hätte betrachtet werden können. Die Auslegung von 3 endlich wird zeigen, daß dort von einem Nachweis der Kennzeichen des christlichen Enthusiasmus keine Rede ist. Eine wirklich giltige Antwort auf jene Frage muß vielmehr gerade das *ἄφωνα* in seiner ganzen charakteristischen Bedeutung stehen lassen, da es doch unmöglich als bloße Anbequemung an eine geläufige Bezeichnungsweise betrachtet werden kann, wenn Pl in einem Zusammenhang, der durchaus von wunderbaren Redewirkungen handelt (cf nur 12, 3), jener Benennung sich bedient. Dieselbe kennzeichnet die Götzen als sprachlose, die also auch kein Sprechen hervorzurufen vermögen, und damit als leblose und wesenlose Gestaltungen, erneut also die Vorstellung, die früher so ausgesprochen war: ein *εἴδωλον* ist ein Nichts (10, 19). Cf Ps 115, 4 ff.; 135, 15 ff.; Jes 41, 29; 44, 9 u. 12—20; Jer 10, 14. Der Passivität der *ἔθνη*, der Götzenanbeter entspricht also die Passivität der Götzen selbst;

---

[1]) Chrys. 259 C: *ἐν τοῖς εἰδώλοις, εἴποτε κατεσχέθη τις ὑπὸ πνεύματος ἀκαθάρτου καὶ ἐμαντεύετο, ὥσπερ ἀπαγόμενος, οὕτως εἵλκετο ὑπὸ τοῦ πνεύματος δεδεμένος, οὐδὲν εἰδὼς ὧν λέγει. τοῦτο γὰρ μάντεως ἴδιον τὸ ἐξεστηκέναι, τὸ ἀνάγκην ὑπομένειν, τὸ ὠθεῖσθαι, τὸ ἕλκεσθαι, τὸ σύρεσθαι, ὥσπερ μαινόμενον. ὁ δὲ προφήτης οὐχ οὕτως, ἀλλὰ μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφροσύνης καὶ καταστάσεως καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται πάντα φησίν.* Man darf aber nicht vergessen, daß Chrys. dabei von einer falschen Auffassung der christlichen Glossolalie ausging, als wäre sie ein Sprachenwunder gewesen.

sie vermochten nicht zu reden, nicht festzuhalten, nicht zu leiten, sowenig wie ihre Verehrer dieses in individueller und lebendig bewegter Weise zu sein vermochten. Eben deshalb ist es auch ganz und gar nicht angebracht, zu fragen, von wem jenes *ἄγεσθαι* ausging, und darauf etwa aus 10, 16 die Antwort zu versuchen, daß Dämonen die treibenden Kräfte gewesen seien. Hätte Pl auf das Subjekt des *ἄγειν* Gewicht gelegt, dann hätte er doch wohl es auch benannt. Vielmehr ist gerade dies charakteristisch für den Gedanken, daß kein solches Subjekt bezeichnet werden kann und darf. Die blinde Willkür des Vonohngefähr beherrschte vielmehr alles — dies ist der Grundgedanke von 2. Wenn Pl ihn durch ein *οἴδατε* einführt, so kann dies noch dazu nach dem nachdrücklichen *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* in 1 nicht als Wiedergabe einer von den Lesern selbst, also etwa in ihrem Gemeindebrief ausgesprochenen Reminiszenz gemeint sein (cf vielmehr *οἶδα μέν* in 8, 1), sondern ist die erste der Tatsachen, die Pl den Kor. zu bedenken geben will, ist aber zugleich eine solche, die er bloß in ihr Bewußtsein zurückzurufen braucht. **[12, 3]** Die zweite, mit einem „deshalb tue ich euch kund“ daran gefügte ist: Niemand, der im Geist Gottes redet, sagt: Anathema ist Jesus, und niemand kann sagen: Herr ist Jesus, außer im heiligen Geist.[1]) *ἀνάθεμα* bezeichnet hier wie 16, 22 etwas dem Zornesgerichte Gottes Überantwortetes, also zu Verfluchendes und Verfluchtes (cf Zahn, Galaterbrief S. 49 f.; über das Vorkommen des Wortes außerhalb des biblischen und des von ihm abhängigen kirchlichen Sprachgebrauchs siehe Deißmann, Z f Nt W 1901, 342, wo er das Wort nebst dem Verbum *ἀναθεματίζειν* auf einer heidnischen, aus dem 1. oder 2. Jh. n. Chr. stammenden Devotionstafel aus Megara im Sinn von „Fluch“ nachweist). Sollte jedoch damit Pl wirklich angegeben haben, woran man falsche und rechte Begeistung unterscheiden könne? Für diesen Zweck müßte doch Subjekt und Prädikat jeweilig vertauscht sein: Niemand, der Jesus verflucht, kann, jeder, der Jesus einen Herrn nennt, muß für einen Pneumatiker gehalten werden. Und letzteres sollte wirklich ein Kennzeichen des Pneumatikers sein, trotz der naheliegenden Erwägung, zu der Mt 7, 21 anleitet? Und die Kor. sollten wirklich, falls ja das Unerhörte denkbar gewesen wäre, daß jemand in der Gemeindeversammlung Jesus verfluchte, einer Belehrung bedurft haben, daß man einen solchen unmöglich als Pneumatiker betrachten dürfe, sie, die doch

[1]) Die schwach vertretene LA *Ἰησοῦ* an erster Stelle widerspricht dem Gebrauch und der Bedeutung von *ἀνάθεμα* in der biblischen Ausdrucksweise; *Ἰησοῦν*, wie D G K L P d g lesen, würde die offenbar gewollte Lebendigkeit der Wiedergabe der direkten Rede zerstören, ebenso die Variante *κύριον Ἰησοῦν* (D G K L P d g) in der zweiten Hälfte des Verses.

keinen anderen Geist kannten als den Gottes, der zugleich der Geist Jesu Christi sei (2, 10 u. 16; 2, 2 u. 4)? Und sollten damit nur die äußersten Endpunkte der Linie angegeben sein, auf welcher die Pneumatiker zu suchen wären, dann müßte doch im folgenden die Charakteristik der wahren Geistbegabung im Unterschied von der falschen weitergeführt werden; davon ist indessen keine Rede. Was Pl in 3a wirklich erklärt, ist vielmehr dies, daß kein im Geiste Gottes Redender solcher Verirrung unterliege, womit er offenbar der Besorgnis entgegentritt, es möchte bei dem der Kontrolle sich entziehenden ekstatischen Zungenreden schließlich sogar zu widerchristlichen Äußerungen kommen. Betont er andrerseits in 3b, daß man nur im heiligen Geist Jesus (natürlich von Herzen und als Äußerung lebendigen Glaubens cf Rm 10, 9f.) Herrn nennen könne, so führt er damit auch die einfachsten und grundlegendsten Äußerungen des Christenstands auf den gleichen Geist zurück, der die wunderbaren Charismen schafft. Mit letzterem Gedanken begegnet er einer Überschätzung dieser Erscheinung, mit ersterem einem Argwohn gegen ihre in K hervorstechendste Form, die Glossolalie. Damit dürfte aber auch der Zusammenhang von 2 u. 3 sich klären. Weil die Leser wissen, wie es im Heidentum herging, darum tut Pl, damit sie nicht die dortigen Verhältnisse auf christliche Angelegenheiten übertragen, ihnen kund, daß es im Christentum anders steht. Dort waren es stumme Götzen, hier ist es der lebendig und wunderbar schaffende Geist Gottes, mit dem man es zu tun hat; dort handelt es sich um gewohnheitsmäßiges, blindes, unselbständiges, geistloses Wesen, hier um eine Frömmigkeit, die auch in ihren Grundformen nur aus dem Geiste gewonnen werden kann; dort kam es also zu einem *ἄγεσθαι*, ohne daß man wußte, wie und woher und warum, hier aber stammt schon das Bekenntnis „Jesus ist Herr" aus dem die Seele überführenden und sie in ihrem persönlichsten Wesen erneuernden und so bewegenden Geiste (Rm 8, 2. 15); dort kam es auch in blinder Willkür wieder zu einem *ἀπάγεσθαι*, ohne daß man wußte, warum und woher, hier aber hält der Geist die von ihm Ergriffenen in seiner Macht, so daß es unter allen Umständen ausgeschlossen ist, daß sie Jesum verfluchen. Das Christentum leidet also auch in seinen staunenswertesten Äußerungen keinen solchen Argwohn und in seinen einfachsten Erscheinungen keine solche Geringschätzung, wie sie der heidnischen Religiosität gegenüber am Platze ist. Weil es sich aber um Leben handelt, so herrscht hier auch, gegenüber dem toten Einerlei dort, individuelle Organisation und doch Gleichheit der wirkenden Grundkraft. Das ist nicht eine Anwendung des in 3 festgestellten, sondern das ist das dritte, was Pl nach 2 u. 3 seinen Lesern von 4 ab zu bedenken gibt.

[12, 4—6] Den Anlaß, dieses hervorzuheben, muß die schon

in 3b erkennbare Neigung bei einem Teil der Gemeinde gegeben haben, die Charismen zu überschätzen. Da es nicht durch Zufall geschehen sein kann, daß Pl bei der doppelten Aufzählung der Geistesgaben die Glossolalie und was mit ihr zusammenhängt immer ganz unten anreiht, so muß diese Überschätzung insonderheit den Zungenrednern, sei es von andern sei es von ihnen selbst, gewidmet worden sein; die Steigerung in 13, 1—3, ebenso 14, 1 und die ganze Auseinandersetzung dieses Kap. bestätigt das. Dagegen also erklärt der Ap: Es gibt aber Trennungen unter Charismen, aber doch ist es der nämliche Geist (der sie wirkt); und es gibt Trennungen unter Dienstleistungen, und doch ist es der nämliche Herr (der sie ordnet und dem sie gelten); und es gibt Trennungen unter den Innenwirkungen, der nämliche Gott aber ist es, der sie alle in allen wirkt. (*διαιρέσεις* nicht, wie in LXX 1 Chro 27, 1ff. = מַחְלְקוֹת, die Klassen der Leviten als feststehende Abteilungen, sondern im aktivischen Sinn = Teilung, welche dem Einen dies, dem Anderen jenes gewährt; der Plural drückt die wechselnde Mannigfaltigkeit und Freiheit dieses Teilens aus, cf v. 11). Da in 11 alles vorher genannte auf ein *ἐνεργεῖν* des Geistes zurückgeführt wird und in 27f. Christus als Ursächer und Ordner auch der in 8—10 aufgeführten Betätigungen erscheint, so erhellt einmal, daß die Zurückführung der *χαρίσματα*, *διακονίαι* und *ἐνεργήματα* auf den Geist, den Herrn, den Vater nicht den Sinn hat, als ob jedem von ihnen ein gesondertes Gebiet der Betätigung zugeschrieben werde (zur triadischen Gliederung, cf II, 13, 13; Eph 4, 4—6), andrerseits und zugleich damit aber auch, daß mit jener dreifachen Benennung nicht voneinander verschiedene, sondern immer die gleichen Lebenserscheinungen nur nach ihrer Beziehung zu dem Geist, der sie unmittelbar hervorruft, zu dem Herrn, dessen Dienst darin geschieht, und zu Gott, der der allgemeine Lebensgrund ihrer aller ist, bezeichnet sind. [1]) Cf Rm 2, 6f.; Eph 4, 11ff. *χαρίσματα* heißen sie aber mit einem weder dem Pl (cf 1 Pe 4, 10) noch dem NT alleineignen Ausdruck (cf Philo de alleg. II, 75, B, wo das Geschaffene *χ. θεοῦ* heißt), sofern sie Gaben der in Christo wirksamen Gnade und zwar hier im technischen Sinn als Befähigung zu außerordentlichen, nicht unmittelbar heilschaffenden, sondern den Dienst Christi und der Gemeinde betreffenden Tätigkeiten sind, gleichviel ob durch sie vorhandene Naturanlagen nur gereinigt und erhöht und in christliche Beziehung

[1]) Einen scharfen Unterschied zwischen *διακονίαι* und *χαρίσματα* wollte (im irvingianischen Interesse) Thiersch, Kirche im apost. Zeitalter [2] S. 154ff. durchführen: in den *χ.* äußere sich das Leben, das alle Glieder durchströmt, in den *διακ.* die Autorität, mit welcher Christus zum besten des Ganzen einzelne Glieder desselben bekleidet hat.

gesetzt werden, oder ob, was mindestens bei einem Teil der nachher aufzuzählenden Gaben der Fall ist, vorher nicht vorhandene Befähigungen geschenkt werden. **[12, 7]** Wenn diese Erscheinungen nun in 7 insgesamt als *ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος* bezeichnet werden, so ist der Genitiv dabei als objektiver zu verstehen; sonst müßten, da *φανέρωσις* unmöglich Selbstoffenbarung heißt, die *χαρίσματα* als Objekt jener Kundmachung verstanden sein; aber darin, daß der Geist schon vorhandene, aber verborgene Kräfte offenbar macht, wäre das Wesen der *χ.* bei weitem nicht erschöpft. Sie heißen vielmehr so, weil in ihnen die Eigenart und die Fülle des Geistes und seiner Kraftwirkung ans Licht gestellt wird (cf II, 4, 2). Betont ist aber der den Satz schließende Begriff: Einem jeden aber (dem überhaupt ein *χ.* gegeben wird cf zu 7, 7) wird die Offenbarmachung des Geistes gewährt entsprechend dem, was (dem Ganzen cf 10, 23) zuträglich ist. (Zu *πρός* cf II, 5, 10; Lc 12, 47). Folglich dürfen auch die *χ.*, wenn sie gegeneinander abgeschätzt werden wollen, nicht unter einem willkürlichen und nebensächlichen Gesichtspunkt verglichen, sondern nur nach ihrer Bedeutung für die Förderung des Ganzen bemessen werden. Damit ist der dritte grundlegende Gedanke über die *χ.* abgeschlossen. Was aber damit im allgemeinen gesagt ist, das wird nun weiter entfaltet zunächst in einer Aufzählung der die Einheit des Ursprungs nicht beeinträchtigenden tatsächlichen Mannigfaltigkeit: **[12, 8—11]** Dem Einen nämlich wird durch den Geist gegeben Weisheitsrede, einem Anderen Erkenntnisrede gemäß dem nämlichen Geiste, einem Weiteren Glaube in dem nämlichen Geiste, einem Anderen Heilungsgaben in dem einen Geiste, einem Anderen Kraftwirkungen, einem Anderen Prophetie, einem Anderen Geisterunterscheidung, einem Weiteren Glossenarten, einem Anderen Glossendolmetschung — alles das aber wirkt der eine und selbe Geist, indem er Jedem für sich austeilt, wie er will.[1])

---

[1]) Die Überlieferung schwankt an mehreren Stellen in bezug auf Weglassung oder Hinzufügung von *δέ*; sicher dürfte sein, daß nach dem Übergewicht der Zeugen *ἑτέρῳ* beidemale ohne *δέ* zu lesen ist. In 9 treffen der Text Marcions (Zahn, G K II, 2, 504 ff.) und die lateinische Überlieferung bis herab zur Vulgata in der Form *χάρισμα ἰαμάτων* zusammen; das TA konnte freilich bei unmittelbar folgendem IA leicht übersehen werden; der Plural entspricht auch der Analogie von *ἐνεργήματα* und ist zugleich die schwierigere LA; er dürfte daher doch den Vorzug verdienen. Umgekehrt ist in 10 mit ℵ* C, den Hauptzeugen des griechischen Textes im Westen sowie des altlateinischen und der Peschito *διάκρισις* statt *διακρίσεις* (mit A B K L syrP) zu lesen; hier ist der Singular auch besser am Platze. Denn in 9 heißt es *χαρίσματα* u. *ἐνεργήματα*, weil der hinzutretende epexegetische Genitiv mit seinem Plural eine Mehrheit von Leistungen benennt, so daß es sich in der Tat für den jeweiligen *ἄλλος* auch um eine Vielheit von Gnaden-

Der Wechsel der Präpositionen differenziert den Gedanken, indem der Geist einerseits als die vermittelnde Ursache bezeichnet wird, durch welche die Weisheitsrede hervorgerufen wird, andrerseits als die Norm, an deren inneres Dasein sich die Erweckung der Erkenntnisrede anlehnt, andrerseits als den Lebensgrund, in dessen Besitz für den Begnadeten sein Charisma mitenthalten ist. Die auffallende Unterbrechung der Gleichförmigkeit in der Aufzählung durch das zweimalige *ἑτέρῳ* könnte die Annahme hervorrufen, daß drei Gattungen von Charismen mit verschiedenen Unterarten einander gegenübergestellt werden. Aber *ᾧ μέν* hat doch seinen nächsten Gegensatz an *ἄλλῳ δέ; ἄλλος* und *ἕτερος* ferner können so gut wie synonym gebraucht werden II, 11, 4; endlich aber sind *προφητεία* und selbst *διάκρισις πνευμάτων* unmittelbarer mit den in 8 genannten Charismen wesensverwandt als mit den in 9 b u. c erwähnten (12, 23). Ohne also eine systematische Ordnung und feste Abgrenzung des einen vom andern und ohne Vollständigkeit (cf 12, 28; 14, 6) zu beabsichtigen, stellt Pl das von den Kor. am höchsten geschätzte Charisma an das Ende und beginnt mit den in rechtem Wesens- und Wertgegensatz zu jenem stehenden. Nach 2, 6 ff. ist dabei die Weisheitsrede als die Befähigung zu verstehen, die verborgenen tiefen Heilsgedanken Gottes in ihrem fundamentalen Gegensatz zu allem menschlichen Erkenntnisbesitz zu ergreifen und ebenbürtig darzustellen; ohne einen direkten Gegensatz dazu zu meinen (Kl 2, 3; Eph 1, 17; 3, 19; Rm 11, 33), reiht sich dieser Gabe doch, wenn anders an den früher in 8, 1 f. und nachher in 13, 2. 8. 12 dargebotenen Urteilen festgehalten werden will, in einem gewissen Abstand die Fähigkeit an, über ein einzelnes dem natürlichen Erkennen verdunkeltes oder verworrenes Lebensverhältnis im Lichte der Gotteswahrheit zu reden. Vermöge seiner Stellung in dieser Reihe kann *πίστις* auch ohne nähere Bestimmung nur den zu charismatischem Vermögen gesteigerten Habitus der Zuversicht zu Gott bezeichnen, dem in der Gewißheit, daß Gott und darum auch dem an ihn Glaubenden nichts unmöglich ist, die Fähigkeit eignet, auch das scheinbar Unmögliche zu erflehen und zu bewirken (13, 2; Mt 17, 20; 21, 21 f.; Mr 11, 22; cf auch AG 14, 9). Heilungen und sonstige Machttaten (Rm 15, 19; II, 12, 12) sind neben jener allgemeinen und bleibenden inneren Ausrüstung in Einzelfällen verliehene, darum durch doppelten Plural ausgedrückte Vollbringungen. Aus der Nebeneinanderstellung von *προφητεία* (cf darüber S. 354) und *διάκρισις πνευμάτων* folgt nicht, daß die letztere Gabe sich speziell auf jene bezieht. Der Plural *πνεύματα*

---

gewährungen und Wirkungen handelt; *πνευμάτων* in 10 aber bezeichnet als Genit. obj. eine Mehrheit von Objekten als Gegenstand einer in sich einheitlichen Befähigung.

bezeichnet ja den Geist in seiner Vervielfältigung, d. i. die Vielfachheit der von dem einen und gleichen Geiste bewegten individuellen Geistpersonen mit der sie als solche charakterisierenden Selbstäußerung ihres Wesens. Als solche sind aber doch nicht nur die Propheten, sondern alle charismatisch Begabten anzusehen (14, 17). Wäre ferner ausschließlich der Prophet Objekt jener *διάκρισις*, so würde schwer zu begreifen sein, wie gerade der Prophet in 14, 24 als Subjekt einer dem *διακρίνειν* mindestens verwandten Tätigkeit erscheinen könnte. Die *διακρ. πν.* ist darum vielmehr eine der Prophetie nächstverwandte und wesenszugehörige (cf die Stellung von *προφῆται* in 14, 29) und deshalb neben ihr genannte Befähigung, die nämlich, die Geister, die in der Weisheitsrede, in den Heilungen und sonst wo immer und natürlich auch in den Propheten selbst (14, 29) sich auswirken, zu prüfen und zu unterscheiden, ob jene Wirkungen reine Äußerungen des Geistes seien, oder ob etwa von dem schlecht menschlichen sich etwas einmische oder vielleicht gar fremde Geister in das eine oder andre hineinwirken (1 Th 5, 21; Hb 5, 14; cf aber auch Lc 9, 49 u. AG 19, 14). Daß endlich die Glossolalie ein ekstatisches Reden an Gott hin war, bei welchem sich die Erregung des Gemüts in klanglichen und sprachlichen Ausdrucksformen aussprach, die keinen Zusammenhang mit der geltenden Sprache hatten und in folge dessen dem Hörer unverständlich, unter Umständen aber auch dem Redenden selbst nach ihrem Inhalt nicht bewußt gegenwärtig waren, wird die Auslegung von Kap. 14 zu zeigen und näher zu bestimmen haben. In den zur Bezeichnung dieser Erscheinung gebildeten Redewendungen wird aber, neben andern Variationen einerseits *γλῶσσα* bzw. *γλῶσσαι* als Bezeichnung für das Organ des Redens bzw. als die die Rede gestaltende Macht (14, 19 cf mit 14 f.), andrerseits *γλῶσσαι* und *γλῶσσα* für das Produkt desselben, das, was so und so geredet wird (14, 22. cf 26), gebraucht. In 10 ist, wie der Ausdruck *ἑρμηνεία γλωσσῶν* am deutlichsten zeigt, die letztere Bedeutung angewendet; dann aber verschiedene Arten dieser Wundersprachen zu unterscheiden sind wir durch Pl — und eine andere Quelle fehlt — bloß insoweit in den Stand gesetzt, als er 14, 15 dieses pneumatisch-ekstatische Reden für den einen Fall als ein Beten, das also der menschlichen Hilfsbedürftigkeit Ausdruck gibt, für den anderen als ein Lobsingen, das von dem Gefühl der Herrlichkeit Gottes überwältigt ist (*ψάλλειν, εὐλογεῖν*) bezeichnet. Den darin unbewußt oder wenigstens unverständlich enthaltenen Gedanken in gewöhnliche und begreifliche Rede zu übertragen, ist die Aufgabe der *ἑρμηνεία γλ.*

Daß alle diese Mannigfaltigkeit von Charismen in K vorhanden gewesen sei, ist nicht bloß aus dieser Aufzählung nicht zu folgern, sondern vielmehr ausgeschlossen, weil aus Kap. 14

genugsam erhellt, daß der Charismen, um deren rechte gegenseitige Abschätzung es für die kor. Gemeinde dem Pl zu tun ist, nur zwei, nämlich Prophetie und Glossolalie, sind. So war die Aufzählung schon durch ihre Fülle, wie durch ihre Anordnung geeignet, die einseitige Vorliebe zu brechen, mit der die Mehrheit der Gemeinde die Glossolalie als den eigentlich klassischen Erweis des Geistes betrachtete und hegte. Solcher falschen Differenzierung der Gaben wirkt aber ebenso die Tatsache entgegen, daß alle Wirkungen des einen Geistes sind und von ihm nach seinen eigenen Gesichtspunkten ausgeteilt werden. In einem groß angelegten Gleichnis wird dieser schon in 11 aufgenommene Gedanke illustriert, das Recht dieser Vergleichung aber zuvor nachgewiesen: [**12, 12f.**] Gleichwie nämlich der Leib eine Einheit (3, 8; Jo 10, 30) ist und (doch) viele Glieder hat, alle die Glieder aber des Leibes in ihrer Vielheit Einen Leib bilden, so auch Christus; denn wir wurden ja auch alle in Einem Geiste zu Einem Leibe getauft, seien wir Juden oder Griechen, seien wir Sklaven oder Freie, und alle wurden wir mit Einem Geiste getränkt. Was dabei 13 aussagt, kann nicht als Explikation des in dem Hauptsatz von 12 nicht ausgedrückten Prädikats gelten. Denn dieses Prädikat müßte, wenn die Korrelation zum Vordersatz wirklich durchgeführt sein soll, neben der Einheit des Leibes nicht bloß — was dasteht — die numerische, sondern die gliedliche Vielheit in dem, was den Leib ausmacht, aufzeigen; dieser Gedanke aber fehlt. Das *γάρ* in 13 ist also begründend und weist nach, inwiefern bei Christus überhaupt von einem Leibe geredet werden kann. Dann folgt aber auch, daß *οὕτως καὶ ὁ Χρ.* einen in sich schon vollständigen Gedanken enthält, nicht aber einen solchen, der erst auf die etwas umständliche Weise, daß Pl ihn in einen zweiten Satz verlegt hätte, nachgebracht würde; es ist also zu dem Nachsatz in 12 die gesamte Aussage des Vordersatzes zu ergänzen und die beiden Sätze verhalten sich so zueinander, daß von zwei Subjekten das gleiche ausgesagt wird, womit auch dem Verhältnis von *καθάπερ* und *οὕτως* am strengsten Rechnung getragen ist. Die Aussage aber, daß Christus geradeso wie der menschliche Körper ein Leib ist und doch viele Glieder hat, wird nun, da sie etwas Frappantes an sich hat, gerechtfertigt durch den Nachweis, inwiefern bei Christus überhaupt von einem aus einer Vielheit sich zusammensetzenden Leibe die Rede sein kann. Dabei modifiziert sich freilich von selbst der Gedanke, daß Christus ein solcher Leib ist, im Übergang zu 13 zu dem anderen, daß ein solcher ihm eignet. Nur bleibt auch dabei die Wendung, als wäre Christus das Haupt solches Leibes, fern; als das den Leib besitzende Ich ist er vielmehr gedacht. Diesen

seinen Leib nun bilden die durch die Gemeinschaft des in der Taufe empfangenen Geistes zu Einem Leibe verbundenen Vielen, die Pl ausdrücklich als *ἡμεῖς πάντες* bezeichnet und in ihrer natürlichen Geschiedenheit charakterisiert, um auszudrücken, daß sie doch alle unterschiedslos an der Zugehörigkeit zum Leibe Christi beteiligt sind (Gl 3, 28). Das *καί* an der Spitze von 13 (cf zu 8, 5) will eben dies hervorheben, daß auch in bezug auf den soeben genannten Christus von einem Leibe dieser Art geredet werden kann, weshalb es auch nicht auf eine einzelne Aussage, sondern auf den ganzen Satz sich erstreckt (Blaß 281). Der Aorist *ἐποτίσθημεν*, der auf eine vergangene Tatsache zurückweist (cf dagegen die Präsentia in 10, 15—17), aber auch der Umstand, daß weder in 10, 16 ff. noch in 11, 23 ff. der Empfang des Geistes an das Abendmahl angeknüpft ist, zeigen, daß auch diese Schlußbemerkung in 13 von der Taufe zu verstehen ist. [1]) Sie hebt also mit einem Bilde, dessen Anlaß freilich undurchsichtig ist (10, 4?; Jo 7, 37; 4, 14; Rm 8, 9) hervor, daß jene Taufe in dem Einen Geiste, der die Begründung eines Leibesorganismus Christi zugeschrieben ist, zugleich eine innere Tränkung mit diesem Geiste (Akkusativ des sächlichen Objekts beim Passivum cf 3, 2; Mr 9, 41; 2 Th 2, 15; Mr 7, 11) gewesen ist, wodurch dieser Geist recht eigentlich als eine innerlich wirksame Lebensmacht gekennzeichnet ist.

[**12, 14—20**] Mit einem über v. 13 zurück an 12 anknüpfenden, die dort ausgesagte Einheit in der Vielheit und Vielheit in der Einheit, die vom Leibe zunächst und ebensogut von Christus gilt, begründenden *γάρ* folgt nun die Ausführung des Bildes: Denn auch der Leib ist nicht Ein Glied, sondern viele. Falls der Fuß sagt: Weil ich nicht Hand bin, gehöre ich nicht zum Leibe, so ist er deshalb nicht nichtzugehörig zum Leibe; und wenn das Ohr sagt: weil ich nicht Auge bin, gehöre ich nicht zum Leibe, so ist es deshalb nicht nichtzugehörig zum Leibe. [2]) Nachdem daran erläutert ist, daß die Verschiedenheit der Glieder die Zugehörigkeit zum Leibe nicht aufhebt, wird weiter gezeigt, daß sie für den Organismus des Leibes geradezu konstitutiv und notwendig ist: Wäre der ganze Leib Auge, wo bliebe

---

[1]) *εἰς ἓν πνεῦμα* ist mit E K sehr schwach bezeugt und ist auch durch den Zusammenhang als wohlgemeinte, aber irrige Korrektur zu erkennen. Denn nicht etwa was für ein Leib ist, den Christus sein eigen nennt, nämlich ein Geistleib, sondern daß auch bei ihm von einem Leibe im realen Sinn des Worts geredet werden kann, bezweckt v. 13 zu zeigen.

[2]) *παρά* c. Acc. drückt hier dasjenige aus, worauf es ankommt und was den Ausschlag gibt, eine im NT nur an dieser Stelle begegnende, sonst aber nicht seltene Gebrauchsweise. 4 Makk 10, 19; Dem 4, 11; Isokr. Archid. 52.

das Hören? Wäre er ganz Hören, wo bliebe das Riechen? So aber hat Gott die Glieder, jedes einzelne von ihnen angeordnet im Leibe, wie er wollte. Wäre aber das Alles Ein Glied, wo bliebe der Leib? So aber sind es zwar viele Glieder, aber Ein Leib. Aus dieser Ordnung heraus regelt sich endlich auch das Verhältnis der Glieder zueinander: [**12, 21 f.**] Es kann nicht das Auge zur Hand sagen: ich brauche dich nicht, oder andrerseits der Kopf zu den Füßen: ich brauche euch nicht. Aber noch vielmehr (als die soeben geschehene Aussage von dem Verhältnis zwischen Auge und Hand ist eine Wahrheit, daß der Unterschied von schwachen und starken Gliedern im Leibe nicht die einen für überflüssig erklären läßt, sondern es) sind die Glieder des Leibes, die dem Anschein nach schwächer sind, notwendig. (Zur Wortstellung cf Gl 3, 23: Rm 8, 18). Kopf und Füße können ebensowenig unter dem Gesichtspunkt der Stärke, wie Auge und Hand unter dem der Unentbehrlichkeit gegeneinander abgeschätzt werden. Daraus folgt, was auch durch das *ἀλλὰ πολλῷ μᾶλλον* schon angedeutet ist, daß unter den schwächeren Gliedern hier nicht etliche der zuvor genannten, sondern andere, nämlich die zarten inneren Bestandteile des Leibes zu verstehen sind. So ganz von selber macht sich aber diese Unentbehrlichkeit und Wichtigkeit aller Glieder geltend, daß auch die Menschen instinktiv ihre Behandlung des Leibes danach regeln, so daß daraus von selber hervorgeht, daß die Betrachtung der einen und anderen Glieder als *ἀτιμότερα* und *ἀσχήμονα* nicht ein Urteil über ihre Wertlosigkeit einschließt: [**12, 22 f.**] Und was wir für weniger ehrenvoll am Leibe erachten, dem legen wir reichlichere Ehre um, und das Unanständige an uns hat (= bekommt) reichlichere Wohlanständigkeit, das Wohlanständige aber an uns bedarf es nicht.[1]) Reichlicher heißt die Ehre, welche den erstgenannten Gliedern durch Umhüllung widerfährt, im Vergleich zu derjenigen, welche ihnen gewährt würde, wenn sie mit den anderen auf gleicher Stufe stünden, welche nicht umhüllt zu werden pflegen. Danach bestimmt sich auch, daß unter *τὰ ἀτιμότερα* der Leib überhaupt abgesehen von dem Haupt, der Hand und dem Fuße, die unverhüllt bleiben, zu verstehen ist: die Umhüllung ist ein Ausdruck der tatsächlichen Wertschätzung, die auch seinen übrigen Bestandteilen geschenkt wird. Unter ihnen sind aber auch etliche solche, welche das natürliche und begründete Schamgefühl zu entblößen

---

[1]) D G d syr^sch setzen hier hinzu *τιμῆς*, was die Ellipse nicht einmal völlig sinngemäß ergänzt, da allein *τιμῆς περισσοτέρας* dem Gedanken entsprechen würde.

sogar verbietet: durch ihre sorgsame Verhüllung wird aber auch ihnen die Wohlanständigkeit gesichert, welche den natürlichen Mangel daran ersetzt. So lassen sich die Menschen durch die unumgängliche Verschiedenheit der Glieder doch nicht zur Entwertung der einen oder anderen führen. Im Anschluß an den zuletzt ausgesprochenen Gedanken aber, daß das Wohlanständige am Leibe derartiges nicht bedürfe, wird abschließend zum Nachweis dessen, daß mit Fug nicht alles als solches *εὔσχημον* behandelt werde, darauf hingewiesen: [**12, 24 b** u. **25**] Aber Gott hat den Leib in einer Mischung (verschiedenartiger Glieder) geschaffen, indem er dem (an Ehre bei den Menschen) zurückstehenden reichlichere (natürlich-somatische) Ehre gewährte (indem er es fügte, daß gerade sie, „die Auszeichnung genießen, zur Selbstfortpflanzung des Menschen zu dienen“ Hofmann), damit (gemäß dieser göttlichen, die Vollwertigkeit aller Glieder doch nicht aufhebenden, sondern bedingenden Mischung) nicht Spaltungen in dem Leibe seien, sondern die Glieder die gleiche Sorge für einander übten[1]) (zu *μεριμνᾶν* cf zu 7, 32). Ihre Bewährung findet endlich diese göttliche Ordnung der Dinge an der letzten, die in der Vielheit bestehende Einheit und unmittelbare Beziehung aller Glieder zueinander beleuchtenden Tatsache: [**12, 26**] Und sei es, daß Ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; sei es daß ein Glied verherrlicht wird, so freuen sich alle Glieder mit.

Daß Pl diese Vergleichung in streng allegorischem Sinn gemeint und also bei ihrer Ausführung beständig ihre unmittelbare Übersetzung in die kor. Verhältnisse und Vorkommnisse vor Augen gehabt habe, möchte man am ersten daraus entnehmen, daß er die Glieder des Leibes personifiziert und ihnen bestimmte Reden in den Mund legt (15 f.: 21). Aber gerade die erste dieser Stellen zeigt, daß jener Schluß falsch ist. Denn wenn es doch unzweifelhaft ist, daß die Überschätzung eines bestimmten Charismas der eigentliche Übelstand in K war, so ist auch klar, daß die Reden in 15 nicht gut im Munde der Gemeindeglieder gedacht werden können, denen die ganze Auseinandersetzung eigentlich vermeint ist. Ohne Absicht auf solche unmittelbare Übertragung des Einzelnen hat also Pl das Gleichnis doch so umfassend ausgeführt, um die Grundgedanken, die es bestimmen, recht anschaulich darzustellen und durch sie das in 2—11 ausgesprochene Urteil über

---

[1]) Ohne Unterschied der Bedeutung lesen ℵ* A B C *ὑστερουμένῳ* (cf 8, 8), D G K L *ὑστεροῦντι*; letzteres auch bei Marcion (Zahn, G K II, 2, 504 ff). In 25 stehen sich die Varianten *σχίσματα* und *σχίσμα* mit ziemlich gleich starker Bezeugung gegenüber; der Plural konnte leichter befremdlich erscheinen, die Endung *τα* nach dem vorausgehenden *μα* auch leicht übersehen werden.

die Charismen im allgemeinen zu erhärten. **[12, 27—31]** Darauf greift nun v. 27 ff. so zurück, daß nunmehr die besondre Beziehung des Dargestellten auf die Leser in den Vordergrund tritt: Ihr aber seid ein Leib Christi, nämlich als Einzelgemeinde das, was die Kirche als Ganzes ist, und stückweise Glieder,[1]) d. i. Glieder in der Art, daß sie immer nur einen Teil des Ganzen bilden (cf ἐκ μέρους in 13, 9 und zum attributiven Adverbiale 12, 31; Rm 1, 4; Gl 3, 29). Und — so bestimmt sich nun diese gliedliche Zugehörigkeit zum Ganzen noch näher — die einen[2]) hat Gott in der Gemeinde gesetzt erstens zu Aposteln, zweitens zu Propheten, drittens zu Lehrern (Gl 6, 6), weiter Kräfte,[3]) weiter Heilungsgaben, Hilfeleistungen (LXX Ps 21, 20; 1 Esra 8, 27 etc.; AG 20, 35) an Kranken und Schwachen, Verwaltungen, Arten von Glossen. Sind etwa alle Apostel, alle Propheten, alle Lehrer, alle Kräfte? Haben etwa alle Heilungsgaben? Reden etwa alle durch Glossen? Verdolmetschen etwa alle (die Glossenreden)? Steht es aber so, dann ist auch klar, daß, soweit diese Charismen den Gegenstand eifriger eigener Bemühung bilden können, sei es daß man sie (durch Gebet) sich zu verschaffen sucht, sei es daß man ihnen Aufmerksamkeit und Anerkennung schenkt (Gl 4, 17), dann die Regel gilt: Eifert aber um die größeren (Hb 9, 11, also auch für das Ganze ersprießlicheren) Gnadengaben. Weil aber damit das, was die Charismen für die Gemeinde bedeuten können, dem eigenen Streben übergeben

---

[1]) D d vulg syrP lesen ἐκ μέλους, was auf die Vorstellung hinwiese, daß ein Glied mit dem andern so verbunden ist, daß es aus demselben hervorgeht; aber dann müßte wohl der Plural stehen.

[2]) Hofmann hat οὓς μὲν etc. als relativischen Vordersatz zu den nachfolgenden Fragesätzen genommen. Dabei fällt allerdings die Unregelmäßigkeit des Übergangs von einer kaum begonnenen Art der Aufzählung in eine andre weg. Aber die Zwecklosigkeit des μέν in diesem Falle, die Schwerfälligkeit der Konstruktion, in welcher μὴ πάντες ohne eine demonstrativische Vermittlung auf das durch die eingefügte Aufzählung so ferngerückte Relativum zurückgreifen müßte und die knappen Fragen von 29 mit einem so schwerfälligen Vordersatz belastet wären, endlich der Gebrauch von ὃς μέν in 12, 8; 11, 21 sprechen gegen diese Auffassung. Pl hat die eine Form der Aufzählung durch eine andre ersetzt, weil er nicht nur das Nebeneinander vieler verschiedener Funktionen, sondern zugleich eine Abstufung derselben in ihrer Bedeutung ausdrücken wollte. Die Erinnerung an οὓς μὲν tritt darum auch zurück und mindestens von dem Einsatz mit ἔπειτα an sind die Akkusative als einfache Objektsakk. zu verstehen.

[3]) Der Übergang von der konkreten zur abstrakten Ausdrucksform gerade an diesem Ort läßt erkennen, daß auch die Ämter der Verwaltung und des Dienstes in der Gemeinde noch in keiner Hinsicht organisatorisch oder ständisch gebunden waren; sie treten als freie geistgewirkte Funktionen in den Vordergrund, die Personen in den Hintergrund.

ist, so geht Pl in kühner Überbietung des bisher Gesagten zu einer für das Ganze des Gemeindelebens und für den Beitrag, den der Einzelne zu seiner Förderung zu leisten vermag, mehr noch als jene und letztlich allein entscheidenden Betätigung über: Und überdies (Lc 14, 26) einen ganz besonders hervorragenden Weg (= der nämlich, was er heißt, in einer ganz besonders ausgezeichneten Weise ist, Rm 7, 13; II, 1, 8; 4, 17; Gl 1, 13 — Bengel: via maxime vialis — cf auch Eph 3, 19; II, 3, 10; 9, 14; 11, 23) zeige ich euch.[1]) Daß dabei *ὁδόν* nicht als der Weg, zu den größeren Charismen zu gelangen, sondern als der Weg, zu dem Ziele zu kommen, das man anderweitig durch jenes *ζηλοῦν* erreichen will, zu betrachten ist, geht aus 14, 1 hervor; denn andernfalls könnten dort das *διώκειν τὴν ἀγάπην* und das *ζηλοῦν τὰ πνευματικά* nicht als zwei verschiedene Betätigungen einander entgegengestellt sein. Noch weniger läßt der Ausdruck *τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα* nach seinem Numerus und nach seinem durch 12, 4 festgeprägten Begriff nebst der Entgegensetzung in 14, 1 es zu, darunter die Liebe selber (oder auch Glaube, Hoffnung, Liebe) zu verstehen.[2])

*β.* Die Liebe als das überschwänglich Wertvolle 13, 1—13. [**13, 1**] An seiner eigenen Person, also in rechter Betätigung der Liebe, die „sich freundlich erweist", zeigt Pl die Notwendigkeit und damit den Wert der so spannungsvoll angekündigten neuen Betätigung. Indem er dabei gerade von dem bei den Kor. besonders geschätzten Charisma ausgeht und dieses in seiner denkbar höchsten Vollendung setzt, erweckt er ganz von selber bei dem aufmerksamen Hörer die Frage, ob es denn darüber hinaus überhaupt noch eine geistliche Betätigung gebe. Um so nachdrucksvoller wirkt dann das wie ein Stichwort herausgestellte *ἀγάπην*.[3])

---

[1]) Osiander: Der gewählte starke Ausdruck kündigt schön den beginnenden Schwung des Gemüts in der Erhebung zum überschwenglichen Element der Liebe und die große und wahre Hyperbel, in der er ihre Herrlichkeit zeigt, an.

[2]) Eine eigenartige Gestaltung des Kapitelschlusses hat Klostermann (Probleme im Aposteltext S. 183ff.) vorgeschlagen, indem er liest: *καὶ εἴ τι* (nach D*; G liest *ετει;* in F G d g syr$^{sch}$ fehlt *καί*) *καθ' ὑπερβολήν* [scil. *ζηλοῦτε*], *ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι* = wenn ihr etwas ganz Unvergleichliches erstreben wollt, so zeige ich euch einen Weg, nämlich in meinem (in Kap. 13 zu beschreibenden) Liebeswandel. *ἔτι* ist aber auch durch die frühesten Übersetzungen gesichert und der Indikativ *ζηλοῦτε* drückt nicht den Wunsch, etwas Unvergleichliches zu erstreben, sondern die Tatsache, daß solches erstrebt wird, aus; ist diese Voraussetzung aber schon gegeben, dann ist das Anerbieten des Nachsatzes überflüssig.

[3]) Auch hinsichtlich der Übereinstimmung der sprachlichen Form mit dem Gedanken verdient Kap. 13 ganz besondre Aufmerksamkeit. (Cf auch J. Weiß, Beiträge zur paul. Rhetorik 197ff., der hier lieber als sonst konzediert, daß die Rhetorik des Pl nicht die kunstmäßig erlernte sei). Zu *ἀγάπη* cf S. 305.

Aus dem Gebrauch des sog. 2. hypothetischen Falles darf nicht geschlossen werden, daß Pl den Fall als künftig wirklich sich denkt, da ἐάν c. Conj. im NT sich stark dem Gebrauch von εἰ c. Ind. genähert hat und auch die reine Setzung einer Tatsache, die sein oder nicht sein kann, ausdrückt (Blaß 218 f.). Der Zusammenhang mit Kap. 12 beweist, daß γλώσσαις λαλεῖν (über den Ausdruck siehe die Anm. zu 14, 33) auch hier keinen andern als den charismatisch-technischen Sinn der ekstatischen Rede hat. Der Artikel hindert diese Annahme nicht (14, 22) und hat hier den besonderen Zweck der Charakteristik der einen Art des Zungenredens als der bei den Menschen und der andern als der bei den Engeln hervortretenden. Darauf, daß Pl an eine Reihe von mehreren, bestimmt gegen einander abgesonderten Zungensprachen denke, darf aus dem Plural nicht geschlossen werden; denn einmal entspringt der Plural der Absicht, neben dem Reden der Menschen auch das ihm verwandte und doch überlegene Reden der Engel zu nennen; sodann aber heißt ohne Unterschied das ekstatische Reden auch des einzelnen Menschen ein λαλεῖν γλώσσῃ (14, 2. 4. 13. 14. 18. 19) und ein λ. γλώσσαις (14, 5. 39). Die Annahme einer Glossolalie der Engel, wobei freilich das Verhältnis derselben zu der etwaigen regelmäßigen Form gegenseitiger Mitteilung unter ihnen oder anbetender Aussprache derselben vor Gott (Jes 6, 3; Ps 103, 20; 148, 2; Lc 2, 13; Apoc 5, 11; 7, 11) nicht näher zu bestimmen ist, dürfte kaum bloß hypothetisch oder gar ironisch gemeint sein; letzteres widerspräche dem Ton des Ganzen, ersteres dem Zweck der Aussage, auch die höchste Steigerung des Charismas unter Abwesenheit der Liebe für geringwertig zu erklären (cf zur Sache Apoc 14, 2 f. auch II, 12, 4); es würde auch gegen den sonstigen vollen Realismus der paul. Engelanschauung streiten. Unwirklichkeit haftet der Annahme nur insofern an, als diese engelische Glossolalie natürlich über der dem Menschen (namentlich hier auf Erden) wirklich erreichbaren Stufe gelegen ist. Es liegt im Wesen der Glossolalie, daß sie in bezug auf die Förderung der Gemeinde neutral ist (14, 2 ff. 17). Dies und die Ekstase, in der sie geschieht, macht es unmöglich, etwa zwischen einem liebelosen und einem liebevollen Gebrauch der Glossolalie zu unterscheiden. Mithin sind in diesem ersten Falle eine Betätigung und eine innere Stimmung oder Gesinnung einander gegenübergestellt, die in keiner notwendigen Beziehung zueinander stehen, und der Gedanke des Pl ist nicht der, daß ohne die Liebe die Glossolalie um ihre normale Wirkung kommt, sondern daß der Glossolale durch das, was er als Glossolale tut, keine andere Wirkung vollbringt und keine andere Kraft darstellt als die eines χαλκὸς ἠχῶν und κύμβαλον ἀλαλάζον. Darin, das zu sein, ist die Bedeutung des Glossolalen und seines Tuns an sich erschöpft.

Erst wenn er außerdem noch Liebe haben wird, ist er mehr als das. In Parallele zu der Cymbel, d. h. dem Metallbecken, das gegen ein anderes geschlagen kräftige und weittragende Töne hervorbrachte und deshalb zur Regelung des Rhythmus beim Gesange und Tanz verwendet werden konnte (2 Sa 6, 5; 1 Chr 13, 8; 15, 16; Ps 150, 5; 1 Makk 4, 54; das tonmalende *ἀλαλάζειν* ursprünglich vom Kriegsgeschrei, dann überhaupt von lautem Schreien der Freude Soph. Ant. 133; Ps 46, 1 oder des Schmerzes Mr 5, 38) bezeichnet *χαλκός* ein ehernes Musikinstrument (wie Pindar Pyth. 12, 44), also ein Horn (3 Mo 25, 15; Neh 12, 35) oder eine Trompete (4 Mo 10, 2), wie sie auch in Israel zu verschiedenen Zwecken verwendet wurden (4 Mo 10, 10; 2 Chr 5, 13); der Ton des Erzes galt aber als besonders machtvoll, so daß eine ausnehmend starke Stimme ehern heißt (Hom. Il. 18, 222; Hes. sc. H 243; cf auch das Kompositum *χαλκεόφωνος* Hom. Il. 5, 785; Hes. Th. 311; auch *ἠχῶν* bezeichnet den Ton als stark dröhnenden 2 Mo 19, 16; Hos 5, 8; Jer 50, 42; Lc 21, 25). Nach der Wahl gerade dieser so charakteristischen Attribute ist daher auch der Sinn des Bildes zu bestimmen. Sie drücken aus, daß eine starke und erregende, Aufmerksamkeit heischende Wirkung in der Glossolalie enthalten ist, aber es ist auch weiter nichts als ein solches, das Ohr erweckendes Klingen ohne bestimmten oder deutlichen Inhalt, wobei der Mensch selbst auf die Rolle des Instrumentes, eines sachlichen Werkzeugs beschränkt ist: nicht sowohl er redet als es redet aus ihm — so muß man sagen, da auf die Gewalt selbst, welche das Instrument zum Tönen bringt, kein Nachdruck gelegt ist. Ohne Bedeutung und Wert braucht darum die Glossolalie nicht zu sein (12, 7; 14, 21 ff.); für die Gemeinde aber, die sie vernimmt, ist jenes wenig genug, und für den Glossolalen selbst ist es jedenfalls nicht die denkbar höchste Betätigung. Das *γέγονα* verschärft diese Entwertung jenes Charismas noch; denn es drückt aus, daß nach aller möglichen und vielleicht ersehnten Steigerung es gleichwohl, ja vielmehr gerade ihr zufolge zu keinem andern Ergebnis gekommen ist (Gl 4, 16; Jak 2, 4 und als ähnlichen Gebrauch des Perf. Rm 14, 23; 1 Jo 2, 5) als dem: Falls ich mit den Glossen der Menschen rede und der Engel, Liebe aber nicht habe, so bin ich ein dröhnendes Erz oder eine schallende Cymbel geworden. **[13, 2]** In diesem ersten Falle ist also der Effekt des Charismas selbst als ein vergleichsweise geringfügiger dargestellt und darum neben der Glossolalie die Liebe gefordert. Über der Glossolalie aber stehen andere Gaben, die Prophetie (cf S. 354) und die, wie der Mangel eines *ἐάν* vor *εἰδῶ* andeutet, damit verwandte Gabe der Einsicht in die Heilsgeheimnisse Gottes nach ihrem tieferen Inhalt und ewigen Grund sowie nach ihrer künftigen Verwirklichung (2, 7; 4, 1), die

auch hier in ihrer Vollendung, nämlich als über den Gesamtbereich dieser Mysterien sich erstreckend angenommen wird. Da aber andrerseits Prophetie doch wieder etwas anderes ist als diese letztere Gabe, sofern z. B. die dem Propheten unter Umständen geschenkte Einsicht in verborgene Herzenszustände bei den Menschen (14, 25) nicht unter den Begriff des εἰδέναι τὰ μυστήρια gezogen werden kann, so kann auch πᾶσαν τὴν γνῶσιν nicht über εἰδῶ zurück als Objekt mit ἔχω, sondern muß mit jenem verbunden werden; die Subsumtion unter *einen* Verbalbegriff zeigt, daß die Gnosis mit der Einsicht in die Mysterien noch näher verwandt ist als diese mit der Prophetie; der Begriff ist also (cf πᾶσαν) hier auch nicht in seinem Gegensatz zu σοφία (12, 8) als vielmehr so zu verstehen, daß er auch diese hinsichtlich ihrer diesseitigen Unvollkommenheit in sich faßt. Eine dritte, diesen beiden und der ersten gegenüber andersartige, daher mit eigenem ἐάν eingeführte Gabe endlich ist der „Glaube“ im Sinne von 12, 9; wie bei γνῶσιν das Attribut πᾶσαν alle Erkenntnis, die es gibt, benennt (Blaß 164), so wird πίστιν durch das gleiche Attribut als ein solcher Glaube beschrieben, welchem nichts, was überhaupt Glaube heißt, fehlt; das Moment aber, welches diesen charismatisch vervollständigten Glauben von dem Glauben als dem gemeinsamen Grund alles christlichen Lebens unterscheidet, ist die besondre Befähigung zu solcher Übung des Gottvertrauens, durch welche Gott bewogen wird, auch Wunderwirkung zu gewähren (zu dem Bilde cf Mt 17, 20; 21, 21). Nicht als ob der hierzu nicht befähigte und nicht befähigende Glaube geringer oder schwächer wäre als dieser: es fehlt ihm nur dies eine besonders in die Sichtbarkeit fallende Moment, so daß im Unterschied dazu jener wunderkräftige Glaube recht eigentlich zum Charakteristikum seiner Inhaber wird. Davon also gilt: *Und falls ich Prophetie besitze und weiß die Geheimnisse alle und alle die Erkenntnis und wenn ich den gesamten Glauben habe, so daß ich Berge versetzen könnte, Liebe aber nicht besitze, so bin ich Nichts.* Ein Christ, der mit jenen Gaben ausgestattet wäre, wäre dadurch eigentlich dazu geartet, etwas Rechtes, Tüchtiges und Bedeutungsvolles zu sein (cf zu 8, 2 S. 305 f., auch 3, 7); aber der Mangel der Liebe verwandelt diese natürliche Folge in ihr Gegenteil, schon für die Gemeinde, die notwendigerweise mit der Unfruchtbarkeit oder gar den zerstörenden Folgen eines selbstischen, hochmütigen (8, 2), nicht dem Frieden dienenden Gebrauchs solcher Charismen zu tun bekommt, hauptsächlich aber für den charismatisch Begabten selbst; denn für seine Person tritt das οὐδὲν εἶναι, was für die Gemeinde immer nur eventuell daraus folgt, unter allen Umständen ein, indem sein in jener Begabung begründeter persönlicher Wert durch den Mangel der Liebe zerstört wird. Daß aber der zweite der hier vorgetragenen

Gesichtspunkte der das Urteil eigentlich bestimmende ist, ergibt sich daraus, weil nicht sowohl die Übung als der einfache Besitz (ἔχω) der erwähnten Charismen betont ist. Der ersten gegenüber bedeutet diese zweite Aussage nicht bloß eine Parallele, sondern eine Steigerung; denn sie zeigt, daß in dem gesetzten Falle die Wirkung des Charismas selber vereitelt wird. [**13, 3**] Noch weiter führt die dritte Aussage. Sie setzt den — schon an sich seltenen AG 4, 36 f. — Fall, daß jemand sein gesamtes Vermögen (Lc 8, 3 und oft) zu Armenspeisungen verwendet (*ψωμίζειν* mit persönl. Objekt: jemand (durch dargereichte Bissen) ernähren Rm 12, 20; mit Akkus. der Person und der Sache z. B. LXX Sir. 15, 3; hier wie sonst nirgends mit bloß sächlichem Objekt) und steigert diese Annahme durch die zweite von der Hingabe des Leibes in den Feuertod [1]) (*ἵνα* mit dem Ind. Fut. 9, 18; Gl 2, 4; Phl 2, 11). Martyrium für den christlichen Glauben ist es wohl nicht, was dabei dem Pl vorschwebt; denn hiefür standen doch nach der damaligen rechtlichen Lage der Dinge hauptsächlich nur das Kreuz oder das Schwert oder ev. die Steinigung u. a., nicht aber das Feuer, in Aussicht (Jo 18, 31 f.; 19, 6. 15; AG 12, 1; 14, 19; II, 11, 23 ff.); solche Fälle aber, wie sie später die neronische Verfolgung hervorbrachte, waren nach allem, was wir wissen, Ausnahmen und noch nicht geschehen; [2]) auch ist durch den Parallelismus mit 3 a der Gedanke an eine den Andern zu gut kommende Hilfetat nahegerückt. Es bleibt also nur übrig, daß Pl das Beispiel gewählt hat, um daran die höchste freiwillige Selbstaufopferung für andere zu zeigen. [3]) Solche Großtaten

---

[1]) ℵ A B lesen *καυχήσωμαι*. Aber die Annahme dieser Textform würde den Text undeutlich machen und widerspräche dem Zusammenhang, weil einem Handeln aus Ehrgeiz die Liebe erst gar nicht abgesprochen zu werden braucht. Also *καυθήσομαι* mit D G L, der Itala, den Syrern, Tert., Orig.

[2]) An Auswahl von Hinrichtungsarten hatten die Alten nicht eben Mangel. Auf griechischem Boden kamen Gift, Keule, Strick, Ersäufen, Steinigung, Ertränkung, Absturz in einen Abgrund zur Anwendung; im Orient verstand man auch das Pfählen, wahrscheinlich auch das Kreuzigen. Kreuz oder Schwert trafen in Rom den Verbrecher, hier war aber auch die Verbrennung seit ältesten Zeiten bekannt. In der Kaiserzeit galt sie neben Enthauptung und Kreuzigung als summum supplicium; doch war sie dabei in erster Linie für den Unfreien, ev. auch für den Freien niederen Standes in Anwendung, so daß Pl wohl kaum für sich, den römischen Bürger, falls jener ernsteste Fall ihn treffen sollte, gerade an den Feuertod zu denken veranlaßt war (cf Phl 2, 17: *σπένδομαι*); dazu kommt aber endlich, daß gerade in der ersten Kaiserzeit, vor den Christenprozessen, von Anwendung der Feuerstrafe überhaupt wenig die Rede ist. (Pauly, Enzykl. der AW 6, 2, 1518 ff. und Pauly-Wissowa, Realenzykl. der AW 4, 2, 1700 ff.).

[3]) Edwards möchte (nach Lightfoot) auch einen Fall buddhistischer Selbstverbrennung heranziehen, die unter Augustus ein in Athen weilender Jnder vollzog; aber das geschah ja aus Lebensverachtung, nicht unter dem

zu gunsten eines Einzelnen oder eines Ganzen schließen auch nach göttlicher Ordnung gemäß ihrer Natur einen Nutzen nicht nur, wie selbstverständlich für den Empfänger, sondern auch für den Vollbringer ein, indem sie ihm Anrecht auf besondre göttliche Vergeltung gewähren in diesem und in jenem Leben (15, 32; II, 5, 10; 9, 6. 8ff.; Phl. 4, 18f.; Rm 2, 6—10; cf Mt 10, 42; Mr 9, 41; Mt 19, 29; 5, 7). Dieser Nutzen geht, wenn die Liebe fehlt, verloren, weil Gott nicht die Tat im Widerspruch zur Gesinnung belohnt. Jene Betätigungen zu gunsten von anderen sind dem Zusammenhang nach zunächst als Früchte charismatischer Begabung aufzufassen, nämlich als ἀντιλήμψεις 12, 28; sie unterscheiden sich aber ihrem Wesen nach von den in 2 und noch mehr von den in 1 genannten dadurch, daß sie zugleich nicht ohne kraftvolle und spontane eigene Willensbewegung gedacht werden können. So sind sie auch diejenigen unter allen genannten Betätigungen, mit welchen die höchste Wirkung — eine ewige Vergeltung durch Gott — sich verknüpft und die der Liebe schon in ihrer Natur am nächsten stehen. Darum ist auch der Satz, daß ohne die Liebe auch sie für den Menschen fruchtlos und zwar in seinem höchsten Verhältnis, nämlich seinem ewigen Lebensstand fruchtlos sind, während die Gemeinde selbst ihren Nutzen von ihnen haben mag, die gesteigertste Form der allgemeinen Wahrheit, daß die Liebe höher steht als die Charismen: Und falls ich allen meinen Besitz verteile und falls ich meinen Leib hingebe, daß ich verbrannt werde, aber keine Liebe besitze, so ist es mir nichts nütze.[1]) Der höhere Wert der Liebe gegenüber

Schein der Liebe. Der Vermutung von B. Weiß, Pl denke an Folterqualen, durch welche Geständnisse zu ungunsten des Nächsten erzwungen werden sollten, fehlt die reale Unterlage; denn Feuerqual (Brennen mit glühenden Blechen = einfach ignis bei Senec. De benef. IV, 22; Ep. 78) kam zwar vor, doch nur als eine unter vielerlei Arten von Mißhandlungen. Zeugen ferner konnten nur dann (nach römischem Rechte) gefoltert werden, wenn sie dem Sklavenstand angehörten. Für Zeugenfolter wäre auch der Ausdruck zu allgemein, da das standhafte Erdulden solcher Folter doch nur zu gunsten eines Unschuldigen in Betracht zu ziehen war.

[1]) Die Steigerung, die in 1—3 in dem Verhältnis des einen zu den anderen Vordersätzen und ebenso im Verhältnis der Folgerungssätze untereinander liegt, tritt auch darin zu Tage, daß die Denkbarkeit der Voraussetzung eine immer schmälere wird. Denn während das Auseinandersein von Glossolalie und Liebe wenigstens nach der Natur der beiderseitigen Betätigung am begreiflichsten ist, ist das Auseinandersein jener Hilfeleistungen und der Liebe so wenig natürlich, daß es nur in besonderen Ausnahmefällen gedacht werden kann. Gewiß gibt es solche; die Lust, den eigenen Willen durchzusetzen, die Strenge eines harten, aber der Liebe doch baren sittlichen Idealismus, aber auch der Ehrgeiz oder die Verachtung des Geldes in kulturloser Askese, selbst die pessimistische Verachtung des eigenen Lebens und der Menschen können sie hervorrufen. Aber nicht auf diese verschiedenen Möglichkeiten der liebelosen Ausführung solcher Taten,

den Charismen ist demnach in 1—3 daran nachgewiesen, daß ohne die Liebe die einen Charismen nicht über die Geringfügigkeit der ihnen eignenden Wirkung hinauskommen, die anderen aber der großen Wirkung, auf die sie angelegt sind, beraubt werden.

Daß unter der Liebe, von der hier überall die Rede ist, die Liebe zu den Menschen und Brüdern zu verstehen ist, läßt sich schon an diesem Punkt feststellen: 1. weil auch die Charismen, im Vergleich zu denen die Liebe als das beste empfohlen werden soll (12, 31), durchaus hinsichtlich ihres Wertes für die brüderliche Gemeinschaft in Betracht gezogen wurden (Kap. 12) und wieder werden (Kap. 14); 2. weil mit dieser allgemeinen, aus dem Zusammenhang sich ergebenden Tendenz die Ausführung in 13, 1—3 ganz übereinstimmt und hier insonderheit der Begriff *ἀγάπη* nicht im geringsten näher bestimmt, also ganz in der Beziehung gelassen ist, die ihm auch hier durch die Gegenüberstellung der dem Dienst der Gemeinde vermeinten Charismen gegeben wird; 3. weil die jetzt folgenden Aussagen durchaus nur auf die Liebe als Gesinnung und Betätigung gegen Menschen angewendet werden können. [1]) **[13, 4—7]**

---

sondern im Gegenteil darauf wollte Pl den Blick lenken, daß die Liebe selbst doch noch etwas anderes ist als die mit allen Zeichen der Liebe geschehende höchste Tat. Etwas anderes ist es um die Frage, ob es denn wahrscheinlich ist, daß die charismatische Begabung dieser oder jener Art gerade dahin werde zugeteilt werden, wo es an einer so wichtigen Voraussetzung einfacher christlicher Lebensführung fehlt. Wenn auch nicht wahrscheinlich, so ist dieses aber doch denkbar, und nur als solche setzt Pl jene Annahmen; es redet aber auch Jesus selbst von der Möglichkeit eines Besitzes und Gebrauchs der in ihm beschlossenen Wunderkräfte, ohne daß dabei jenes persönliche Verhältnis zum Willen Gottes besteht, an welchem das Heil hängt (Mt 7, 22). Gerade über dem Gebrauch charismatischer Begabung und der durch sie veranlaßten Neigung zur Wirkung nach außen und ins Auffallende oder Große kann die innere Wärme und die Treue im Einfachen verloren gehen. Aber auch abgesehen davon ist es vorstellbar, daß Gaben „durch das Walten des hl Geistes, welcher der Gemeinde Christi innewohnt, in dem Einzelnen gewirkt sein können, sofern er von der geistigen Macht dieses eigentümlichen Lebens ergriffen ist, ohne daß es bei ihm selbst zu der geistlichen Sinnesart kommt, welche ihn erst wahrhaft zum Gliede der Gemeinde macht“ (Hofmann).

[1]) Nach *ζηλοῖ* ist *ἡ ἀγάπη* nicht mit B und vulg zu streichen, da mit א A D sowohl die hauptsächlichsten Zeugen des westlichen Textes wie auch die Syrer für die Beibehaltung eintreten. Was die Gliederung von 4 anbetrifft, so dürfte zu beachten sein, daß zwischen bloß zwei noch dazu verwandten Begriffen nicht leicht ein Asyndeton stattfindet (Blaß 283). Deshalb ist *χρηστεύεται* nicht mit *μακροθυμεῖ* zu einer zweigliedrigen Reihe von Prädikaten für das erste *ἡ ἀγάπη* zu verbinden (so Westcott-Hort), sondern hat sein selbständiges Subjekt an dem zweiten *ἡ ἀγάπη*, so daß damit ein zweites positives, dem ersten in chiastischer Wortstellung entgegentretendes Sätzchen entsteht. Da *οὐ ζηλοῖ* mit *χρηστεύεται* nicht mehr und nicht weniger verwandt ist als *ου περπερεύεται* etc., so kann auch *οὐ ζηλοῖ* nicht von der Reihe der negativen Aussagen dadurch abgerückt werden, daß man das dritte *ἡ ἀγάπη* als Subjekt zu *οὐ περπερεύεται* zieht

Unter den der Liebe hier als regelmäßige und dauernde Erweise ihres Wesens zugeschriebenen Betätigungen ist die Langmut als die den Zorn hemmende und dadurch Frieden bewahrende Geduld (1 Th 5, 14; Eph 4, 2; Kl 3, 12; 2 Tm 4, 2 im Unterschied von der *μακροθυμία* als standhaftem Erdulden von Leiden Kl 1, 11) zuerst und mit ihr zusammen die ihr nächst verwandte (Gl 5, 22; Rm 2, 4), Liebes und Gutes erweisende Freundlichkeit genannt (über das Medium der Verba auf *εύω* cf S. 272; das Verbum selbst nicht in der vorntl Gräzität, im NT nur hier, in der kirchlichen Literatur dann aber nicht selten). Unter sich gehören dann wieder enger die fünf ersten negativen Aussagen zusammen, nach denen die Liebe sich fern hält von der Erhitzung durch selbstsüchtigen Neid oder Eifer (*ζῆλος* — Wurzel *ζέω* = ich siede — an sich auch von lobenswerter Erregtheit durch und für das Gute 12, 31; 14, 1. 39; II, 7, 7; 9, 2; 11, 2; hier aber in malam partem wie 3, 3; II, 12, 20; Rm 13, 13), von dem Gebahren prahlerischer Eitelkeit (*πέρπερος* — Etymologie unsicher — der Windbeutel, häufig synonym mit *λάλος*, der Schwätzer z. B. Polyb. 32, 6, 5; 40, 6, 2) von der Aufgeblasenheit, die sich der eignen wirklichen oder vermeintlichen Vorzüge freut, von der Unanständigkeit, die sich taktloses Gebahren gegen den Nächsten erlaubt (*ἀσχημονεῖν* hat seine Norm eigentlich an der dem Menschen um seiner selbst willen gebührenden Haltung *σχῆμα*; aber auch z. B. bei Dionys. A. R. 2, 26 wird es auf das Verhalten zu anderen bezogen; cf 7, 36), von der in dem allen enthaltenen Neigung, das Eigene, nämlich das, was der eigenen Person zu Gute kommen soll (10, 24; Phl 2, 4), sei es nun den eigenen Nutzen oder die eigene Ehre oder die persönliche Geltung, zu suchen (*ἑαυτῆς* formell auf *ἡ ἀγάπη*, tatsächlich aber auf die Person zu beziehen, die Liebe besitzt). Ist damit die Liebe für frei erklärt von der falschen Durchsetzung des eigenen Ichs, so beschreiben die folgenden drei Sätze ihr Verhalten gegenüber dem, was von außen an sie herantritt: sie widersteht dem Reiz zur Erbitterung, wo ihr Unrechtes oder Unerwünschtes begegnet; das Böse, das man ihr antut, setzt sie nicht in Rechnung, als müßte künftige Rache darauf folgen;[1]) sie ist frei von der Härte sowohl, die die Ungerechtigkeit in dieser Welt begrüßt als ein Pendant zu der selber erlittenen, wie von der Herzensverkehrtheit, die am Unrecht des anderen Wohl-

---

und *οὐ ζηλοῖ* unter Außerachtlassung der oben erwähnten Regel asyndetisch speziell mit *χρηστεύεται* verbunden sein läßt. Also folgen auf drei Aussagen, für welche immer das allen gemeinsame Subjekt wiederholt ist, die übrigen als eine zwölfgliedrige asyndetische Reihe von Prädikaten.

[1]) Der Artikel vor *κακόν* zeigt, daß hier *κακόν* nicht als das im Akt des *λογίζεσθαι* werdende Böse, das man anderen anzutun sich ausdenkt, sondern als das Objekt zu verstehen ist, worauf als ein schon vor dem *λογ.* vorhandenes dieses sich richtet; daraus folgt dann auch notwendig die oben vorgetragene Bedeutung des Verbums II, 5, 19; Rm 4, 6f.

gefallen hat, weil es das süße Gefühl der eigenen Trefflichkeit ermöglicht; [1]) sie freut sich vielmehr, wenn und daß die Wahrheit mit den mannigfaltigen in dem ganzen Umfang ihres Wesens enthaltenen Tendenzen und Wirkungen in der Gemeinde sich durchsetzt, die Wahrheit nicht im Sinn der subjektiven Wahrhaftigkeit, sondern im Sinne der Lebensmacht, an welcher das irdische Leben zur lautern und vollkommenen Verwirklichung seiner selbst gelangt (zur Entgegensetzung von *ἀδικία* und *ἀλήθεια* cf Rm 1, 18; 2, 8; 2 Th 2, 10. 12). [2]) Endlich heben die Schlußsätze hervor, daß die Liebe gegenüber allem, was an sie herantritt und was je nachdem zu dem Gegenteil des einen oder anderen hier zu nennenden Handelns reizen könnte, sich behauptet, indem sie von keiner sich auflegenden Last zum Unmut oder zur Unlust auszuharren sich niederdrücken, von keinem Anschein und keiner Erfahrung des Unwerts sich zum Mißtrauen oder zur Mutlosigkeit verführen, von keiner Probe ermatten läßt, sondern lauter Tragen, lauter Vertrauen, lauter Hoffen, lauter Aushalten bleibt. Das ist also die „goldene Kette" (Chrys. 340 a) dieses Lobpreises der Liebe: Die Liebe ist langmütig, freundlich erweist sich die Liebe; nicht eifert die Liebe, nicht prahlt sie, nicht bläht sie sich auf, nicht handelt sie unfein, nicht sucht sie das Ihre; sie läßt sich nicht erbittern, sie rechnet das Böse nicht an, sie freut sich nicht über die Ungerechtigkeit, sie freut sich vielmehr an der Wahrheit; sie verträgt alles, sie vertraut alles, sie hofft alles, sie hält alles aus. Bei aller Tiefe und Reichhaltigkeit dieser Aussage ist aber doch nicht zu verkennen, daß wesentliche Lebensäußerungen der Liebe hier nicht hervorgehoben sind (cf z. B. Rm 12, 9—21; Gl 3, 13) und daß die Liebe im ganzen nicht nach Seite ihrer aktiven Energie des Dienens, sondern nach Seite ihrer Widerstandskraft und nach ihrer Fähigkeit beschrieben ist, unzuträgliche

---

[1]) Durch den Parallelismus mit 5 c und d sowie durch den Gegensatz zu dem ganz allgemein gehaltenen *ἀλήθεια* ist erwiesen, daß *ἀδικία* hier nicht als das Unrecht gemeint ist, das etwa der das Subjekt der Liebe bildende Mensch bei Abweichung von diesem Prinzip tun könnte, sondern als Unrecht im Sinne eines Inhalts des Weltwesens überhaupt und zwar ohne Reflexion darauf, ob der Unrecht tuende oder der Unrecht leidende den Beziehungspunkt der Freude bildet. Nur ist natürlich hier zu beachten, daß der Blick immer auf der christlichen Gemeinde ruht und dadurch der Umfang von *ἀδικία* von selbst begrenzt wird.

[2]) Gegen die Annahme, *ἀλήθεια* sei hier wie *ἀγάπη* selbst personifiziert und das *συν* im Verbum drücke Teilnahme an der der Wahrheit selbst (nämlich über ihren Fortgang) eignenden Freude aus, entscheidet, daß *ἀλήθεια* in erster Linie durch den Gegensatz von *ἀδικία* bestimmt ist, dieses aber keine solche Personifikation verträgt, daß ferner der Gedanke dann unvollständig wäre, da gerade das Objekt der Freude nicht bezeichnet wäre. Zu dem *συν* in *συγχαίρω* cf dann Rm 7, 22.

Lebensäußerungen fern zu halten, welche die Eintracht und den Frieden der Gemeinde stören müßten. Man ersieht daraus, daß hier nicht theoretisch das Wesen der Liebe erläutert, sondern die Liebe nach der besondern Seite hin beschrieben werden soll, nach welcher sie den Charismen als *καθ' ὑπερβολὴν ὁδός* zur Seite gestellt wird. Nicht als ob die Charismen an sich die hier von der Liebe verneinten Betätigungen hervorriefen. Aber bei aller ihrer Entfaltung vermögen sie doch weder den Einzelnen, der sie übt, mit der „feinen" und selbstlosen Demut auszustatten, die vor aller Überhebung bewahrt, noch zu bewirken, daß das Böse und Zertrennende in der Gemeinde seine zerstörenden Wirkungen verfehlt; ja sie können einen vorhandenen unlauteren und lieblosen Sinn reizen, sich nach Seite jener Abwege zu betätigen. Die Liebe aber wirkt auf alle jene heilsamen und wertvollen Betätigungen positiv hin und fördert damit wirklich den inneren Lebensstand der Gemeinde.[1]) War also in 1—3 die einzigartige Bedeutung der Liebe in ausdrücklicher Entgegensetzung derselben gegen die Charismen daran aufgezeigt, daß sie erst persönlichen Wert und Gewinn gibt, so wird in 4—7 ein ähnlicher Nachweis in stillschweigender Vergleichung mit denselben daraus geführt, weil erst die Liebe solchen Schaden von dem gemeindlichen Leben fern hält und solche für dasselbe unentbehrliche Lebensäußerungen hervorruft, wie sie die Charismen nicht abzuwehren und nicht zu erzeugen vermögen. Wahrscheinlich lehnt sich daher auch die besondre Beschaffenheit dieser Beschreibung daran an, daß trotz der Charismen, ja vielleicht gerade im Anschluß an sie Aufgeblasenheit und friedestörendes Unrecht sowie ungeduldige Lieblosigkeit vorgekommen war (4, 6; 5, 2; 6, 6 ff.; 8, 1 ff.; 11, 22).

[**13, 8**] Ein dritter Beweis für den besonderen Wert der Liebe bildet den Schluß. Durch den Gegensatz zu *καταργηθήσονται* und *παύσονται* ist auch der an sich variable Begriff *ἐκπίπτει* (*πίπτει*) bestimmt;[2]) es bezeichnet ein Hinfallen, das der Existenz ein Ende macht; mit dem Dasein der Liebe hört aber natürlich auch „ihr Wirken, ihr Leben und Segen, ihre Schönheit und Kraft nicht auf" (Osiander). Der Zeitraum, für welchen das gilt, wird hier und in 8 b c d nicht ausdrücklich näher bezeichnet; da aber Pl auch im

---

[1]) Calvin: praecipuus scopus est, quam sit necessaria (scil. caritas) ad conservandam ecclesiae unitatem.

[2]) *ἐκπίπτει* ist im westlichen Text (D G d, vulg, Tert Cypr) aber auch in K L P Clem Or vertreten, *πίπτει* dagegen durch die Hauptzeugen des alexandrinischen Textes überliefert (ℵ* A B C*, auch Or und g). Ersteres dürfte vorzuziehen sein, weil es der schwierigere Ausdruck ist und weil unter dem Einfluß der vorausgehenden Schlußsilbe *TE* das *EK* leicht übersehen oder das *E* weggelassen werden und dann auch das *K* zwecklos erscheinen konnte. Zu *πίπτει* wäre zu vergleichen Lc 16, 17; Rm 14, 4; Apoc 17, 10; 2 Sam 1, 10; Jes 21, 9; Jer 51, 8; Amos 5, 2; Ps 5, 11; zu *ἐκπίπτει* Rm 9, 6.

allgemeinen nicht mit einer noch lange sich ausdehnenden Entwicklungsperiode der Gemeinde gerechnet hat (10, 11; 7, 31; 15, 51; II, 11, 2), da ferner die dem *τότε* im Unterschiede von *ἄρτι* in 12a u. b zugeschriebenen Betätigungen nur im wirklichen und eigentlichen, durch die Parusie Christi eingeleiteten Endzustand der Dinge denkbar sind, so folgt, daß auch das *τέλειον* in 10 nicht ein im Laufe der diesseitigen Entwicklung eintretendes relativ Vollkommenes, sondern das absolut Vollkommene der vollmessianischen Heilszukunft ist. Von ihr gelten darum auch die Futura in 8b etc.; auch für sie verneint 8a das Hinfallen der Liebe. Das *δέ* nach *εἴτε* in 8b macht es unzweifelhaft, daß die Worte von 8b u. c u. d in je einen durch Ellipse des Verbums abgekürzten Vordersatz und einen Hauptsatz zu zerlegen sind:[1]) Die Liebe fällt niemals dahin; dagegen werden, mögen prophetische Tätigkeiten sein, sie abgetan werden, mögen Glossenreden sein, sie ein Ende haben, mag Erkenntnis sein, sie abgetan werden. *προφητεία* und *γνῶσις* können ihrer Natur nach sowohl den konkreten Inhalt als die Funktion des *προφητεύειν* und *γινώσκειν* bedeuten. Da das zwischen ihnen stehende *γλῶσσαι* schon dem mit ihm verbundenen Verbum gemäß nicht von dem Inhalt der in Glossolalie geführten Reden verstanden werden kann; da ferner von dem Inhalt der aus dem Geist geborenen Prophetie doch wohl gerade umgekehrt statt eines *καταργεῖσθαι* eine ewige Erfüllung ausgesagt werden müßte; da endlich der Gedanke, die Prophetie werde ihrem gegenwärtigen Inhalt nach abgetan, als Funktion aber im Endzustand in Vollkommenheit fortdauern (Hofmann), den Ausgang des Kapitels von vornherein negieren würde, so folgt, daß auch *προφητεία* und *γνῶσις* von den charismatischen Tätigkeiten dieser Art zu verstehen sind. Im Endzustand der Gemeinde Christi werden die prophetischen Funktionen abgetan oder in Unwirksamkeit versetzt sein; denn nach ihrer paränetischen Seite ist die Prophetie gegenüber der vollkommen geheiligten Gemeinde überflüssig, nach ihrer apokalyptischen im Zeitalter der Erfüllung entbehrlich. Das Zungenreden wird aufhören, weil dann die Unzulänglichkeit der diesseitigen menschlichen Natur, ein vollkommen durchsichtiges und bewußtes Organ für den Geist und seinen Gebetsimpuls zu sein, überwunden ist. Wenn nun bei *γνῶσις* das

---

[1]) *δέ* ist durch ℵ A B L syr^p hinlänglich bezeugt. *εἴτε πρ. καταργηθήσονται* etc. als Nachsatz mit *ἡ ἀγ. . . . πίπτει* zu verbinden, wäre grammatisch möglich (10, 31; cf Rm 14, 8), sachlich aber unmöglich, da das *καταργηθήσεσθαι* der Prophetie etc. nicht Voraussetzung oder Bedingung für das *οὐ πίπτει* ist. Bei der oben dargelegten Konstruktion nähert sich *εἴτε — εἴτε* sehr dem Sinn von *καί — καί* 3, 21 f.; Rm 12, 6 f. — In 8d ist der Singular *γνῶσις* durch Übereinstimmung verschiedenster Bahnen der Überlieferung als der richtige Text (gegenüber *γνώσεις*) bezeugt.

gleiche Verbum wie bei *προφητεία* wiederkehrt, so darf darüber doch nicht übersehen werden, daß die Verschiedenheit beider Subjekte von selbst auch das gleiche Prädikat in sich differenziert. Denn *προφητεία* ist eine praktische Funktion an der Gemeinde; die *γνῶσις* aber hat zu ihrem Objekte Gott; Prophetie gibt es keine andere als die charismatisch geartete und auf Besserung der Gemeinde gerichtete; Erkenntnis aber gibt es eine im Heilsstand gerade in seiner Vollendung gleichsam naturwüchsige und selbstverständliche, wegen der Tiefe ihres Objekts nie sich erschöpfende. Diesem Wesen der Erkenntnis nach bestimmt sich 8d von selbst dahin, daß das Erkennen als charismatische, gleichsam intermittierende und partikulare Funktion und Begabung abgetan werden wird, daß aber das Erkennen als solches deshalb dem Endzustand nicht zu fehlen braucht.

[**13, 9f.**] Der Grund für diese künftige Ablösung des gemeindlichen Lebens von jenen gegenwärtigen Charismen liegt darin: Denn stückwerklich ist unser Erkennen und stückwerklich unser prophetisches Reden; wenn aber einmal das Vollkommene kommt, wird das Stückwerkliche abgetan werden. Der niedrigen Einschätzung der Glossolalie (cf S. 387) entspricht es, daß von ihr hier und weiterhin überhaupt nicht mehr gesprochen wird; ihre Hinfälligkeit versteht sich von selbst. *ἐκ μέρους*, unter den mancherlei von *μέρος* gebildeten Präpositionalausdrücken (z. B. 14, 27; II. 1, 14; 2, 5; Rm 11, 25 etc.) der seltenste, bestimmte in 12, 27 das Subjekt näher, indem es die Vielheit in ihre Teile zerlegte; hier dagegen dient es zur Bestimmung des Prädikats; aber auch hier zerlegt es dasselbe in seine Teile; nur ist dort die Teilung numerisch, hier graduell, dort das Ganze als ein Vielfaches, hier als ein Vollkommenes gedacht 13, 12.[1]) Aber diese Fähigkeit, seine Bedeutung zu variieren, bewährt es auch hier. Denn stückwerksartig ist die Erkenntnis, sofern es allerdings ein vollkommen Ganzes von Erkenntnis gibt in der Zukunft. Daß es aber um die Prophetie nicht ebenso bestellt ist, wurde vorhin ausgeführt; hier bezeichnet darum *ἐκ μέρους* nicht eine graduelle Unvollkommenheit der Prophetie, wie denn auch später von keiner Vollendung derselben mehr die Rede ist, sondern drückt aus, daß dem *προφητεύειν* als solchem

---

[1]) So entspricht der vorliegende Gebrauch des Ausdrucks durchaus dem in Aristot. Metaphys. VI, p. 144, 17: *τῶν οὐκ ἐχόντων τὴν τέχνην ἢ ἐκ μέρους* = nicht oder nur bis zu einem gewissen Grade. Die Präposition *ἐκ* steht dabei im Sinne der Norm, von der aus sich etwas bestimmt cf das häufige *ἐξ ἴσου*. In LXX ist *ἐκ μέρους* viel häufiger als in der außerbiblischen Gräzität; doch steht es hier fast ausschließlich präpositionell (= an der Seite, am Ende etc. z. B. Num 20, 16; 1 Kö 6, 8; Jer 32, 19); adverbial nur Num 8, 2, aber sinnlos infolge buchstäbelnder Übersetzung.

der Charakter anhaftet, ein Stückwerk zu sein, sofern nur die gegenwärtige Unvollkommenheit der Gemeinde es überhaupt notwendig macht. Ja, da Pl durch die Art seines Ausdrucks in v. 2 die Vollendung des *γινώσκειν* und *προφητεύειν* als solchen für die diesseitige Gegenwart nicht einmal für völlig unmöglich erklärt hat, so wird erhellen, daß auch schon in dem mit *γινώσκομεν* verbundenen *ἐκ μέρους* dieser tiefste Gedanke mitspielt: auch das Erkennen als diese charismatische Begabung ist Stückwerk, sofern es auf einem höheren Stand der Dinge überflüssig sein wird. Im Gegensatz dazu ist nun *τὸ τέλειον* nicht das vollkommene *γινώσκειν* und *προφητεύειν*, sondern vielmehr das Vollkommene als Inbegriff des kommenden Lebens und der Heilsvollendung überhaupt. Der Unvollkommenheit des gegenwärtigen Standes der Dinge entspricht es, daß es jetzt in der christlichen Gemeinde ein charismatisches *προφ.* und *γιν.* gibt; der Endzustand setzt — so oder so cf oben S. 406 f. — Vollkommeneres an deren Stelle. Eine Analogie, der man angesichts der Nichtvergleichbarkeit von *φρονεῖν* und *προφητεύειν* Gewalt antut, wenn man sie auf die drei in 8 genannten Charismen ausdeutet, macht das anschaulich: Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte wie ein Kind, überlegte wie ein Kind; seit ich ein Mann geworden bin, habe ich die Art des Kindes abgetan. Die Korrelation der beiden Perfekta absoluta malt den unmittelbaren Zusammenhang des einen mit dem andern und die Endgiltigkeit des Ganzen. Die Anwendung des Gleichnisses ergibt sich von selbst; erläutert aber wird sie in dem (gegen die Zeugen des westlichen Textes mit *γάρ* zu verknüpfenden) v. 12. [**13, 12**] Das an der Spitze stehende *βλέπομεν* besagt, daß es nun freilich auch in der Gegenwart ein Schauen gebe; nach dem Objekt desselben ist um so weniger zu fragen, als unter den Verben des Sehens *βλέπειν* gerade dasjenige ist, welches am leichtesten objektlos steht und also die Tätigkeit des Schauens an sich bezeichnet (Rm 11, 8. 10; Mt 12, 22; 13, 16 u. ö.); nur versteht sich von selbst, daß das Schauen als christliche Lebensäußerung und also, da das *προφητεύειν* zwar ein Schauen voraussetzt, ein solches aber auch tatsächlich nur zur Voraussetzung, nicht aber zum Wesen hat, als Synonymum von Erkennen gemeint ist. Während also vorher die Glossolalie von selber aus der Betrachtung ausgeschieden war, tritt jetzt auch die Prophetie in den Hintergrund, und es wird am Erkennen allein der Gegensatz von Jetzt und Einst erläutert. Mit der zu v. 8 vorgetragenen Auffassung, wonach sich in bezug auf die *γνῶσις* das *καταργεῖσθαι* doch noch anders gestaltet als in bezug auf die *προφητεία*, steht das im vollem Einklang: wenn selbst dasjenige Charisma, das Gott zu seinem Objekt hat, sich eine Überholung gefallen lassen muß, wie vielmehr werden dann jene verschwinden, die an der Unvollkommenheit der

Gemeinde oder der eigenen Natur ihren Hauptanlaß finden! So sehr nun aber auch gegenwärtig ein Schauen stattfindet, so sehr gelten von ihm die näheren Bestimmungen: *δὶ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι.* Im Unterschied von einem Schauen, in welchem der Schauende seinem Objekt unmittelbar und, wenn dieses eine Person ist oder als solche gedacht wird, von Angesicht zu Angesicht (cf LXX Gen 32, 30) gegenübersteht, bezeichnet *δὶ ἐσόπτρου* das Schauen als ein vermitteltes, reflektiertes und demgemäß weniger frisches, sicheres und lebendiges, also auf jeden Fall Unvollkommenes.[1]) Indem die charismatische Erkenntnis das, was sie schauen soll und will, also immer noch nicht in seiner vollen Deutlichkeit zu schauen vermag, wirkt diese ihre Untüchtigkeit wie ein Spiegel, der die Umrisse verwischt und verändert und die Gestalten undeutlich macht; eben deshalb aber fehlt ihr, wie *ἐν αἰνίγματι* fortfährt,[2]) notwendiger-

---

[1]) Die rabbinische Tradition hat aus Num 12, 8 (פֶּה אֶל־פֶּה אֲדַבֶּר־בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת) die Anschauung entwickelt, Moses habe durch ein helles (od. ein einziges) Fenster, die anderen Propheten durch ein trübes oder unreines (oder durch neun) Gott gesehen (cf in der Mischna Jebammoth § 49, 2. Sukka § 45, 2. Wajikra § 1 f. 45 d). Solche Fenster (aus Marienglas) kamen in der Kaiserzeit sicher vor bzw. auf (Martial. 8, 13; Juven. 4, 13; Seneca de prov. 4, 90. epist. 86); der lat. Ausdruck für sie, specularia, ging selbst in die Sprache der rabbinischen Literatur über: איספקלריא (cf d. a. St. und Mechiltha Jithro § 2; Beresch. rabb. § 91 f. 88 c.) Demgemäß hat auch die Exegese unsrer Stelle vielfach an solche Fenster gedacht. Griechisch heißt das Fenster aber *δίοπτρον* od. *δίοπτρα,* während *ἔσοπτρον* durchaus die Bedeutung Spiegel besitzt. Es ist aber immerhin wahrscheinlich (s. folg. Anm.), daß Pl mit seiner Ausdrucksweise sich an Num 12, 8 anlehnt; er hat also aus der gleichen Grundlage ein ähnliches und doch andres Bild entwickelt als die Talmudisten. Die Spiegel der Alten waren geschliffenes Metall und demgemäß das Bild, das sie erzeugten, nicht scharf.

[2]) Das Überraschende ist die Verknüpfung des Bildes vom Rätsel mit *βλέπειν,* nachdem eben noch durch *δι' ἐσόπτρου* das Bild vom Schauen streng festgehalten war. Aber gerade diese Bildervermischung ist für das Wort aus Num 12, 8 (s. vor. Anm.) charakteristisch, ganz besonders in der Übertragung der LXX: *στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἴδει καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων, καὶ τὴν δόξαν Κυρίου εἶδεν;* denn die Unmittelbarkeit der göttlichen Mitteilung wird hier zugleich nach Seite der deutlichen Sichtbarkeit wie nach der der klaren Verständlichkeit charakterisiert. Bei Pl ist die Vermischung der Bilder freilich noch einen Grad auffallender; die Übereinstimmung der Vorstellungen bleibt aber zwischen ihm und der atl Stelle immer noch so auffallend, daß es gewiß sein dürfte, nicht bloß die in *ἐν αἰνίγματι* ausgedrückte Vorstellungsweise, sondern gerade ihre Verbindung mit der in *δι' ἐσόπτρου* enthaltenen, den noch andauernden Mangel eines Schauens *ἐν εἴδει* selbst anzeigenden habe Pl aus der atl Stelle bewußt oder unbewußt übernommen. Die beiden Bilder würden sich freilich unmittelbar ineinander fügen, wenn man annehmen dürfte, *αἴνιγμα* bezeichne das Rätsel**bild**; allein überall ist *αἴνιγμα* mit den Tätigkeiten des Redens (bzw. Schreibens) verknüpft Hesek 17, 2; Eurip. Rheso 5; Athen. X, 452, A; Cic. ad Att. II, 19; Aeschin. c. Ctesiph. 70, 512 (Reiske). Aus der Beziehung auf Num. 12, 8 geht dann hervor, daß *ἐν αἰνίγματι* nur den Zweck hat, die schon in *δι' ἐσ.* ausgesprochene Vorstellung zu verstärken. Da

weise auch die Klarheit und Sicherheit des Verständnisses des Geschauten; so werden ihr mit dem, was sie schaut, Dunkelheiten und Rätsel aufgegeben, statt gelöst. Der Grund dafür liegt aber nicht in dem Geschauten selbst; denn dabei ginge der Zusammenhang mit 11 vollständig verloren. Darnach ist es ja vielmehr seine, des Erkennenden, „Kindesart", nicht also die Dunkelheit der göttlichen Selbstdarbietung, die den Grad und die Kraft des Erkennens bestimmt. Das, was die Zukunft anderes bringen wird, liegt darum auch nicht daran, daß Gott ihm, sondern umgekehrt, daß er Gott näher treten und nichts mehr vor seinem Angesicht haben wird, das ihm am unmittelbaren Anschauen Gottes und der göttlichen Dinge hemmt. Nur mit dieser Auslegung des *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* entspricht 12a dem Gedanken von 12b; denn auch hier betont ja der Komparativsatz, daß von Gott aus die Unmittelbarkeit der Beziehung nicht erst zu schaffen ist, sondern bereits bewirkt wurde, während es dem Menschen noch vorbehalten bleibt, zu gleicher Unmittelbarkeit sich zu erheben oder erhoben zu werden. Von

---

aber zwischen den beiden Bestimmungen kein *καί* steht und eine asyndetisch gebildete solche Reihe unwahrscheinlich ist (cf zu 13, 4), so umfaßt *ἐν αἰνίγματι* den ganzen Ausdruck *βλέπομεν δι' ἐσόπτρου*, bestimmt ihn als Ganzes näher und sagt, daß das dabei gewonnene Ergebnis in einem Rätsel besteht. *αἴνιγμα* bezeichnet darnach nicht ein Mittel des Schauens, auch nicht sein Objekt, sondern den in und mit jenem so gearteten Schauen erreichten Stand; *ἐν* drückt den eine Tätigkeit oder ein Geschehen begleitenden Umstand aus (4, 21; 15, 42f.; Rm 15, 29; II, 10, 14; auch Num 12, 8 selbst). Daraus folgt dann aber ferner, daß *αἴνιγμα* nicht auf das Wort, sei es des AT oder des Ev, als ein dunkles, rätselaufgebendes Mittel der Gotteserkenntnis bezogen werden darf. Nicht die Undeutlichkeit der Offenbarung als solcher, sondern die Unfähigkeit der Menschen, die in der Offenbarung enthaltenen Gottesgedanken sich anzueignen, wird dadurch charakterisiert. *δι' ἐσόπτρου* andrerseits bezeichnet zwar das Mittel des Sehens, geht aber gleichfalls nicht auf den Gedanken hinaus, als ob die Offenbarungsgeschichte Gott undeutlich reflektiere, sondern bezeichnet die Mittel, die der Mensch anzuwenden vermag, um die Offenbarung und den in ihr sich offenbarenden Gott zu schauen, als nicht völlig adäquate. — Dadurch wird, was früher in bezug auf den in *ἐκ μέρους* schlummernden Gedanken gesagt war (cf S. 407f.), nicht beiseite geschoben. Noch ist nicht das Ganze enthüllt, das enthüllt werden soll, noch nicht das Ganze verwirklicht, das verwirklicht werden soll. Aber daß dem Menschen dieser „Teil" nicht das Ganze verkündigt und enträtselt, das liegt an ihm selbst, an der Mangelhaftigkeit seiner Sehwerkzeuge und an der mangelnden Fähigkeit, das Vorhandene und Geschaute nach seinem ganzen Sinn zu erfassen; weil sein Schauen *δι' ἐσόπτρου* geschieht und ihm Rätsel aufgibt, darum ist und bleibt sein Erkennen ein solches *ἐκ μέρους*. Die Heilsverwirklichung kann unvollständig sein, deshalb braucht aber die Offenbarung nicht undeutlich zu sein. Angesichts der stilistischen Schwierigkeit und der sich durchkreuzenden Erklärungen hat neuerdings Preuschen (ZNTW 1900, 180f.) vorgeschlagen, *ἐν αἰνίγματι* als Glosse zu streichen; Glossen wollen aber doch sonst erklären und verdeutlichen, nicht Rätsel raten lassen; und solche Streichung würde dazu die Stelle inhaltlich wahrhaft schädigen.

*γινώσκω* unterscheidet sich *ἐπιγινώσκω* gerade so, wie *ἐπακούειν*, *ἐπιζητεῖν*, *ἐπαιτεῖν*, *ἐπενδύειν*, *ἐπερωτᾶν* von dem jeweiligen Verbum simplex; die Präposition drückt die Intensität und den wirklichen Erfolg der Tätigkeit aus. Der Aorist steht aber, um es recht deutlich als eine von dem Standpunkt des *ἐπιγνώσομαι* in die Vergangenheit zurückfallende, also als eine schon in diesem irdischen Leben giltige Tatsache auszusprechen, daß Gott mit seinem aktiven, lebendig aneignenden Erkennen (cf zu 8, 3) sich auf den Menschen gerichtet hat; demgemäß ist *ἐπεγνώσθην* auch nicht auf einen einzelnen Akt etwa der Erwählung oder Bekehrung zu beziehen, sondern drückt den ganzen Umfang der dem Menschen zugewandten Aufmerksamkeit als einen in sich geschlossenen, aber schon in einer vom Ende aus als Vergangenheit zu bezeichnenden Zeit begründeten Tatbestand aus. *καθὼς καί* vergleicht nun dieses *ἐπιγνωσθῆναι* durch Gott und das eigene *ἐπιγινώσκειν* der Zukunft nicht dem Grade nach, sondern setzt die beiden in ein kausales Verhältnis zueinander: Dem Umstande, daß ich erkannt wurde, ist es gemäß, er bringt es notwendigerweise mit sich, daß auch ich über das *γινώσκειν ἐκ μέρους* und aus der Ferne und ohne Intensität hinaus und zu einem vollen und seines Erfolges mächtigen Erkennen gelangen werde: Zu schauen nämlich ist uns jetzt beschieden[1]) durch einen Spiegel in einem Rätsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt lerne ich stückartig kennen, dann aber werde ich voll erkennen, demgemäß daß ich auch voll erkannt ward. Damit ist aber dann auch das Erkennen im Vergleich zu dem der Gegenwart nicht bloß dem Grade, sondern auch seiner Art und seinem Wesen nach anders geworden; an die Stelle des bloß funktionellen und charismatischen tritt das Erkennen als ein dauerndes, wesenhaftes und unmittelbares, und das der Gegenwart ist wirklich abgetan. [**13, 13**] Dem Satze von 8, daß, während die Charismen verschwinden, die Liebe bleibt, war mithin jetzt freie Bahn gemacht. Aber statt ihn in dieser Einfachheit auszusprechen, greift Pl weiter aus. Denn Bleibendes gegenüber jenem tief eingreifenden Umschwung der Zeiten und der Dinge gibt es noch anderes, und dieses ungenannt zu lassen, würde groben Mißverstand ermöglichen, aber auch in sich selber falsch sein. Das *νυνὶ δέ* an der Spitze dieser Aussage zeitlich zu fassen würde notwendig in Dunkel und Widerspruch verwickeln; denn im Gegensatz zu *τότε* könnte es dann nur die Zeit vor der Erscheinung des Vollendeten bezeichnen, für diese aber bleiben ja auch die Charismen in Geltung. Folglich ist es im logischen Sinn zu verstehen und zwar als Partikel, welche,

---

[1]) Die Umschreibung bezweckt lediglich, die besonders charakteristische Stellung von *βλέπομεν* am Anfang zu wahren.

wie sie sonst dem Nichtwirklichen das Wirkliche gegenübersetzt (7, 14; 5, 11; 12, 18), so hier dem Verschwindenden das Bleibende entgegenstellt: Nun aber, während es sich mit jenen so verhält, bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei. Jede Abschwächung des *μένειν*, wonach es etwa nur ein Fortdauern in den Wirkungen oder im Werte oder Lohne bezeichnen soll, widerspricht der Rückbeziehung des *μένει* auf *καταργηθήσεται*, welches gerade nicht von dem Inhalt, sondern von der Funktion der Prophetie und Erkenntnis verstanden werden mußte, führt zu Schwierigkeiten hinsichtlich der in 12 auch von dem Erkennen vollzogenen Unterscheidung einer vorübergehenden Form und eines dauernden Wesens, und läßt außer acht, daß von *πίστις* und *ἐλπίς* das *μένειν* nicht in ganz anderem Sinne ausgesagt sein wird als von der *ἀγάπη*, daß also durch *μένει* das *οὐ πίπτει* von 8 wieder aufgenommen und auch auf die neuen Subjekte ausgedehnt wird. Die Gemeinde der Zukunft wird also zwar keine Gemeinde der Glossolalie, des Prophetentums und charismatisch-gnostischer Erscheinungen sein, weil das alles dann für sie entbehrlich ist; sie wird aber auch dann eine Gemeinde des Glaubens und der Hoffnung bleiben. Denn auch dann wird sie an dem Vertrauen auf den Heilsgott den Grund ihres Bestandes und ihre urständliche Lebensbewegung haben, und dieser Glaube wird, statt abgetan zu sein, vielmehr zu seiner vollen und reinen Stärke erhoben sein. Und wenngleich sie das Gut, darauf ihre Hoffnung hier gerichtet ist, dort erlangt hat und schaut (Rm 8, 23 ff.), so wird sie doch auch dann noch eine Zukunft vor sich haben, nicht nur in bezug auf den in 15, 23 angedeuteten Fortgang der Dinge, sondern auch dann, wenn das in 15, 28 ausgesprochene Letzte erreicht ist, nämlich eine ewige Bewahrung ihres so gewordenen Bestandes; darum gehört aber auch die Hoffnung als die auf diese Zukunft gewendete Gewißheit zu den notwendigen Inhalten ihres künftigen Vollendungslebens. Mit ihnen aber die Liebe als die dauernde Kraft der brüderlichen Vereinigung ihrer Glieder untereinander. Das markvolle *τὰ τρία ταῦτα* (Grotius: ternarius numerus Deo sacer; cf 1 Joh 5, 8) hebt hervor, daß nur dies Dreifache, dies aber gewißlich die bleibenden Elemente des Gemeindelebens sind.[1]) Nicht aber zur Minderung des Wertes der Liebe dient diese ihre Zusammenordnung mit Glaube und Hoffnung, vielmehr führt sie gerade zum kühnsten und höchsten unter allen Urteilen über sie: Die Größte von ihnen aber ist die

---

[1]) Die Trias von Glaube, Liebe, Hoffnung auch 1 Th 1, 3; 5, 8; Gl 5, 5 f.; Rm 12, 6. 9. 12; Kl 1, 4 f.; Eph 1, 15—18; 4, 2—5; cf Hb 6, 10—12; 10, 22—24; 1 Pt 1, 21 f.; 1, 3—8; über den Übergang der Zusammenstellung in die kirchliche Betrachtungs- und Ausdrucksweise cf Resch, TU V, 4, 1889. S. 179 ff.; S. 284 ff.

Liebe.[1]) Die Frage nach dem Grund dieses Urteils bzw. nach seiner Möglichkeit innerhalb der paulinischen Glaubenslehre hat fast alle Ausleger beschäftigt (seit Clem. Rom. 1. Kor. 48 u. Clem. Alex. Quis div. salv. 38); sie darf aber nicht übersehen, einmal daß jene Grundelemente des Christentums hier nach ihrer funktionellen Art, nicht nach ihrem Inhalt oder ihrer Heilsbedeutung in Betracht gezogen sind, sodann, daß es sich um die Bedeutung des Einzelnen für das Ganze des Gemeindelebens, und endlich, daß es sich nicht bloß um ihr Verhältnis während des Wandels auf dem Wege, sondern für das Verweilen am Ziele handelt. So sagen wir mit Schlatter (der Glaube im N. T.[3] S. 373): „Das Lieben ist größer als das Glauben, weil es sich zu diesem verhält, wie das Ganze zum Teil, wie die Vollendung zum Anfang, wie die Frucht zur Wurzel. Begründet das Glauben das Empfangen, so erzeugt die Liebe das Geben: ist jenes die Erweckung des Lebens in uns, so ist dieses dessen Betätigung. Durch sie erreicht Gottes Liebe ihr Ziel in uns; mit ihr ist der gute Wille da, der nach dem göttlichen Willen gestaltet ist und uns ihm zum Werkzeug macht. Durch sie ist das Glauben über die Gefahr emporgehoben, daß es die Wahrheit Gottes bloß wisse, aber nicht tue, die Liebe Gottes begehre und doch nutzlos mache. Sie ist die ungeteilte Aufnahme der göttlichen Gnade; denn so durchdringt sie unser ganzes Wollen.“ Cf 8, 3; Gl 5, 6; Eph 2, 8—10. Und mit Bengel: Amor proximo plus prodest quam fides et spes per se. Ac Deus non dicitur fides aut spes absolute, amor dicitur.

*γ*. Das Wertverhältnis von Prophetie und Glossolalie 14, 1—40. Ohne die Liebe verlieren also die Charismen, je mehr sie nicht ein bloßes Bewegtwerden bedeuten, ihren Wert auch für ihren Inhaber; erst die Liebe und nicht schon die Charismen überwindet, was das gemeindliche Leben zu stören vermöchte; die Liebe und nicht auch die Charismen bleibt — mit Glaube und Hoffnung — in Ewigkeit. Mit diesem dreifachen Gedanken hat Kap. 13 den Weg *καθ' ὑπερβολὴν* gezeigt, den 12, 31 angekündigt hatte, und im Sinne dieser Ankündigung faßt nun Pl das praktische Ergebnis seiner Erörterung zusammen: [**14, 1**] Nachjagen sollt ihr der Liebe, eifern aber um die geistlichen Gaben (cf S. 381), am meisten aber, daß ihr prophetisch redet (zum Komparativ cf unten Anm. 1). Wird durch 1 b u. c die Mahnung von 12, 30 wieder aufgenommen und dadurch genauer bestimmt, daß die Prophetie als das für die Kr der meisten Bemühung würdige

---

[1]) Die hellenistische Vulgärsprache hat nur noch Reste des Superlativs und diese meist im Sinne des Elativus und beschränkt sich auf die Unterscheidung zweier Grade, so daß der Komparativ die Funktion des Superlativs mit übernimmt. Cf Blaß 34 u. 143. — Zum Begriffe von *μείζων* cf 12, 30 und namentlich 14, 5.

Charisma genannt wird, so wird dieselbe doch durch das vorangestellte bedeutsam limitiert: die höchste und energischste Anstrengung (Phl 3, 12 u. 14; Rm 9, 30 f.; 12, 13; 14, 19; 1 Th 5, 15; 1 Tm 6, 11; 2 Tm 2, 22) gebührt der Liebe. Die Erörterung, die damit beginnt, betrifft nicht mehr die Mannigfaltigkeit und das Verhältnis der Charismen überhaupt wie Kap. 12, sondern setzt Prophetie und Glossolalie einander gegenüber; auf diese beiden also bezog sich, was in K einer Klärung bedurfte, und dies dann doch wohl deshalb, weil sie beide gerade in K — der Eigenart der geistig beweglichen Gemeinde gemäß — lebhafter als andre und als anderwärts hervortraten. [**14, 2 f.**] Gerade aber wenn man die Liebe als das höchste in der Gemeinde gelten läßt, dann ergibt sich auch diejenige Abstufung des Werts jener beiden Charismen, welche die Überordnung der Prophetie rechtfertigt: Denn der durch (oder mit? oder in? s. zu 14, 24) Glosse Redende redet nicht für Menschen, sondern für Gott; denn niemand hört, durch Geist vielmehr redet er Geheimnisse; der prophetisch Redende aber redet für Menschen Erbauung und Ermunterung und Tröstung. Daß *οὐδείς ἀκούει* nicht bedeutet, niemand hört einen Laut, als wäre es bloß ein stilles Sprechen, beweist, falls es nicht schon selbstverständlich wäre, 13, 1; 14, 7 ff. 23. 27; daß es nicht bedeutet, niemand höre zu (Mr 4, 2; Jk 2, 5), ist klar, weil sonst Pl nicht gegen Überschätzung der Glossolalie zu schreiben hätte; *ἀκούειν* ist mithin hier in dem intensiven Sinn gebraucht, in welchem שָׁמַע öfters das hörende Verstehen bezeichnet (1 Mo 11, 7; 42, 23; Prov 21, 28; cf LXX Deut 28, 49 sowie Mr 8, 18). Da der Satz *οὐδεὶς ἀκούει* für die Glossolalie als Regel — unter selbstverständlichem Ausschluß des durch eine besondre Geisteswirkung zur *διερμηνεία* Befähigten 14, 5. 13. 27 f. — gilt, so folgt auch, daß sie nicht in einer vielleicht entlegenen irdischen Sprache geschieht, sondern in einem solchen Sprachgebilde, das für den Menschen als Menschen, woher immer er stamme, unverständlich ist. Dem entspricht, daß es nicht durch bewußte Denktätigkeit (14, 14), sondern durch Geist, nämlich unmittelbar wirkende Lebensmacht und Lebendigkeit hervorgerufen wird, wie sie durch innewohnenden Geist Gottes erweckt wird (*πνεύματι* ohne Artikel, weil es nur darauf abgesehen ist, die Qualität des das Sprechen wirkenden Faktors, nicht aber ihn als eine bestimmte Größe zu benennen; der Dativ aber bezeichnet nicht den psychologischen Ort oder das unmittelbare Selbstbewußtsein, sondern die wirkende Ursache Rm 11, 20). Was er so redet, heißt daher auch *μυστήριον* nicht um seines Inhalts an sich willen, da es ja verdolmetscht werden kann, sondern wegen jener sprachlichen Form, in der es erscheint und die es unmöglich macht, daß die Gemeinde aus der Glossolalie sich etwas zur Förde-

rung ihres Lebensstandes aneigne. [14, 4] Ausgeschlossen ist zwar jede solche förderliche Wirkung auch bei der Glossolalie nicht; aber sie bleibt innerhalb dessen, der diese übt, indem er dabei selbst innerlich gehoben wird: Der durch Glosse Redende erbaut sich selbst, aber der prophetisch Redende erbaut eine Gemeinde. [14, 5] Nach dem allen bemißt es sich: Mein Wunsch ist, daß ihr alle durch Glossen redet, mehr aber noch, daß ihr prophetisch redet, und, was noch in diesen Ausspruch eines persönlichen Urteils im Unterschied von den tatsächlichen Feststellungen als ein Zweites, daher auch mit δέ und nicht mit γάρ eingeleitetes [1]) einzubeziehen ist: Größer (nämlich auf der Stufenleiter der Charismen) aber ist der prophetisch Redende als der durch Glossen Redende, es müßte denn sein, daß er es etwa verdolmetscht, daß die Gemeinde Erbauung empfange.[2]) [14, 6] In dem νῦν δέ, das von da aus weiterführt, kann νῦν nicht im zeitlichen Sinne als ein antezipierter Bestandteil des Kondizionalsatzes verstanden werden; denn ob es nach den tatsächlichen Absichten des Pl 4, 19 und namentlich 16, 5—8 so geschrieben werden konnte, ist mindestens fraglich; es durch die Stellung so auffällig zu betonen wäre aber unzweifelhaft sachwidrig. Eine Folgerung freilich vermag νῦν δέ schon um des in ihm enthaltenen δέ willen auch nicht einzuführen. Beachtet man jedoch, daß v. 6 Pl sich von seinem Kommen in die Gemeinde für die Gemeinde nichts zu versprechen vermag, falls er bloß als Glossolale käme und nicht die prophetischen und lehrhaften Charismen darzubieten vermöchte, beachtet man ferner, daß v. 13 nicht annehmen läßt, die Glossolalie sei schon ihrer Natur nach mit dem Charisma der Dolmetschung verbunden, so zeigt sich, daß die in 5 mit ἐκτός εἰ μή eingeführte Ausnahme wirklich eine bloße An- und Ausnahme ist. Ihr setzt nun νῦν δέ die — freilich nicht unter allen Umständen, aber doch der Regel nach geltende — Wirklichkeit entgegen (cf 13, 13): So aber, Brüder, wenn ich zu euch komme durch Glossen redend, was werde ich euch nützen, falls ich nicht zu euch rede entweder in Offenbarung oder in Erkenntnis oder in Prophetie oder in Belehrung? ἀποκάλυψις ist wie γνῶσις ein das fruchtbare Reden ermöglichender Besitz, προφητεία wie διδαχή ist eine in fruchtbarem Reden sich vollziehende Tätigkeit; darnach variiert auch die Bedeutung von ἐν, indem es das einemal

---

1) γάρ ist durch D G dg sowie die beiden Syrer etc. stark bezeugt; es ist aber die leichtere Textform und deshalb zu beanstanden.

2) Der Pleonasmus der Negation in ἐκτὸς εἰ μή hat nichts gegen den sonstigen Sprachgebrauch auffallendes 15, 2; 1 Tm 5, 19. Der Konjunktiv drückt den möglichen Fall aus cf Lc 9, 13; in diesem rückt er dann auf gleiche Stufe mit dem Propheten.

den Besitz, auf Grund dessen, das andremal das Tun, in Vollzug dessen das λαλεῖν geschieht, anzeigt. Inhaltlich gehören ἀποκάλυψις und προφητεία ebenso, wie γνῶσις und διδαχή näher zusammen, indem bei jenen mehr die impulsierende göttliche Mitteilung, hier die selbsteigene Tätigkeit des Menschen im Vordergrunde steht (14, 29 f.); prophetisch reden kann man nicht ohne ἀποκάλυψις und lehrhaft nicht ohne γνῶσις. Indem Pl aber sie alle durch ἤ von einander sonderte, zeigt er, daß es ihm hier erst recht nicht (12, 8 ff. u. 28 ff.) auf eine Klassifikation, zumal er ja innerhalb derselben sich selbst weder unter die bloßen Lehrer noch auch unter die Propheten einzurechnen, sondern als Apostel zu bezeichnen hätte, sondern daß es ihm darauf ankommt, daß überhaupt irgend etwas unter jene Kategorien fallendes, sei es dies oder das, in seiner Rede wirksam sein muß, wenn sie der Gemeinde nützlich sein soll. Das ihnen allen gemeinsame und von der Glossolalie sie abgrenzende liegt aber darin, daß hier überall bewußte Tätigkeit des Menschen behufs Aneignung und Weitergabe des göttlich Dargebotenen mit im Spiel ist. Für das Wesen der Glossolalie folgt daraus zugleich, daß zu der sie hervorrufenden Geisteswirkung ἀποκάλυψις nicht gehört, daß dem Glossolalen also keine Einsicht in das, was der Geist in ihm wirkt, gewährt ist, er also in der Tat ein bloßes, gleichsam ein physikalisches Werkzeug (13, 1) ist.

[**14, 7**] Der Exemplifikation auf die eigne Person folgt ein Beispiel von seelen- d. i. leblosen Instrumenten her. Das, wie Gl 3, 15 von dem Gegensatz, den es markieren soll, abgelöste und an den Anfang gestellte ὅμως (cf Zahn, Gl S. 163, A. 17) bezieht man wohl am besten auf den Gegensatz, der in den beiden Konstatierungen enthalten ist, daß solche Instrumente zwar einen hörbaren Ton hervorbringen, daß derselbe aber doch nur unter besonderen Bedingungen wirklich verständlich ist. Durch die Überführung des Satzes aus der angefangenen Konstruktion in eine Frageform mit verändertem Subjekt wird diese Beziehung von ὅμως nur stilistisch, nicht aber sachlich verdunkelt: Die leblosen Instrumente, wenn sie gleich tönen, mag's eine Flöte sein oder eine Kithara (7—9 seitiges lyraähnliches Instrument), dennoch, falls sie den Klängen keine (sie durch Rhythmus und Tonhöhe voneinander abgrenzende) Unterscheidung geben[1]) (also entweder immer den gleichen

[1]) B trifft mit seiner in den griechischen Zeugen sonst nirgends bestätigten LA φθόγγον nahe mit altlateinischen Zeugen (d: soni; f u. vulg sonituum; Ambr.: sonitus) zusammen. Der Genitiv wäre in diesem Falle als Gen. explik. (= Tonverschiedenheit) anzusehen. Doch dürfte die Anwendung von δίδωμι eine Gewähr für die Ursprünglichkeit des Dativs bilden, und auch unter den altlateinischen Zeugen bieten etliche den Plural (f u. vulg s. o. sowie g: ex phtoggis).

Ton hervorbringen wie etwa bei der Flöte, oder alle Töne gleichzeitig erklingen lassen wie etwa bei der Kithara) — wie wird man das erkennen können, was von der Flöte oder Kithara hervorgebracht wird? Auch wenn also das persönliche Subjekt, das daran beteiligt ist, einen musikalischen oder Stimmungsgedanken in sich hegt, so kommt dieser doch zu keinem für die Hörer erkenntlichen Ausdruck. Daß in der Glossolalie nicht er, der Glossolale, redet, sondern es aus ihm tönt (cf zu 13, 1), das wird durch die eigentümliche Ausdrucksweise, die den das Instrument Spielenden ganz umgeht, recht anschaulich hervorgehoben, die in dem *πῶς γνωσθήσεται* enthaltene Negation aber durch ein weiteres, mit einem auf den ganzen Satz als zweiten gleichen Fall bezüglichen *καί* eingeleitetes Beispiel erläutert: [**14, 8**] Denn ebenso wenn die Trompete (bloß) einen undeutlichen (nämlich der für den Kampfruf charakteristischen rhythmischen und melodiösen Bestimmtheit ermangelnden cf S. 335 A. 2) Ton gibt, wer wird sich dann zur Schlacht (Hb 11, 34; Apoc 12, 7 u. ö.; Jk 4, 1) rüsten?[1] [**14, 9**] Entweder eine Anwendung dieser Beispiele auf die Glossolalie oder ein drittes zur Beurteilung der Glossolalie dienendes Beispiel von dem gewöhnlichen Gebrauch der Zunge aus bringt v. 9. Wahrscheinlicher ist das Letztere; denn der in der Glossolalie stattfindende Gebrauch der *γλῶσσα* wird sonst nirgends durch *διά* bezeichnet, es steht auch nirgends bei dem singularisch gebrauchten *γλῶσσα* der Artikel, endlich ist aber auch das Urteil in *εἰς ἀέρα λαλοῦντες* schwerlich auf die Glossolalie anwendbar, da sie doch unter allen Umständen ein *λαλεῖν τῷ θεῷ* bleibt. Nicht nur der Ausdruck *διὰ τῆς γλώσσης* an sich, sondern auch der Hinweis auf die Möglichkeit, daß durch *διὰ τῆς γλώσσης* in dem hier vorliegenden Sinne auch eine verständliche und wirkliche Rede hervorgebracht werden könne, sagte den Lesern deutlich, daß Pl hier von dem Unterschied des alltäglichen Gebrauchs der Zunge zu inhaltslosem Lallen oder zu verständigem Reden handle: So auch ihr mit der Zunge (im Vergleich zu den erwähnten Musikinstrumenten) wenn ihr keine wohlverständliche Rede hervorbringt, wie wird das, was gesprochen wird, erkannt werden? Ihr werdet ja in die (leere) Luft Redende sein. (Zu *γάρ* cf zu 8, 11 S. 315; zum Bilde zu 9, 26 S. 335 A. 1 und die Komposita *ἀερομετρεῖν* und *ἀερομυθεῖν* für zwecklose Bemühungen). [**14, 10**] Aut *τοσαῦτα* bezogen ergibt *εἰ τύχοι* (urspr. = wenn es sich treffen sollte), das sonst ein willkürlich Besonderes als Beispiel für ein Allgemeines einführt

[1] Die Wortfolge *ἄδηλον σάλπιγξ φωνὴν* charakterisiert den Ausdruck so viel deutlicher als die andere *ἄδηλον φωνὴν σάλπιγξ*, daß sie auch ohne ihre weit stärkere Bezeugung als die ursprüngliche angesehen werden dürfte.

(15, 37) oder einen starken und bestimmten Ausdruck seiner apodiktischen Art entkleidet, die Bestimmtheit auf bloße ungefähre Giltigkeit (Dion. Hal. 4, 19), die Gewißheit auf die Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit reduziert (Plut. de garrul. 519 E), keinen einleuchtenden Gedanken. Denn gerade daß es eine wirklich große Menge von Sprachen [1]) gibt, will ja hervorgehoben werden; mit einer Limitation in dieser Hinsicht ist darum nichts anzufangen. Wohl aber haftet dem Ausdrucke etwas eigenartiges nach anderer Seite an, sofern nämlich von einer Menge nicht bloß von Sprachen, sondern von *γένη φωνῶν* die Rede ist. Dieser Ausdruck ist hier doch noch anders zu beurteilen als der analoge in 12, 10 u. 28; denn dieser dient vor allem dazu, überhaupt eine Mehrheit von Glossen zu benennen; in 14, 10 ist aber dieser Zweck schon durch *τοσαῦτα* erreicht, und wenn daneben *γένη* nicht bedeutungslos sein soll, so kann es nur den Gedanken hervorheben, daß sich die Sprachen in verschiedene Arten zerlegen, indem jede einzelne etwa verschiedenartige Dialekte unter sich befaßt, so daß zwar nicht von einem Dialekt zum anderen, wohl aber von einer Sprachengattung zur anderen die Verständigung ausgeschlossen ist. So wies ja in der Tat das Aramäische in seinem Bestand von Babylon bis nach Syrien hin und darüber hinaus bei aller Einheit der Grundform doch bedeutende mundartliche Verschiedenheiten auf (Ostsyrisch, Westsyrisch, Jüdisch, Palästinisch, Samaritanisch, die Sprache der palmyranischen und nabatäischen Inschriften, die unter den arabischen Stämmen in Syrien um die Wende der Zeiten geläufig war); ähnliches gilt auch, wenngleich in wesentlich geringerem Grade, von dialektischen Verschiedenheiten innerhalb der gemeinsamen hellenistischen Volkssprache. [2]) In naheliegender Erweiterung überträgt Pl diesen ihm selbst erfahrungsmäßig bekannten Tatbestand auf die Welt (*κόσμος* ohne Artikel, weil es doch nur eine gibt wie 8, 4; Rm 4, 13; 11, 12. 15; Gl 6, 14; II, 5, 19). Daß nun *γένη* in der Tat nicht bloß als nebensächliches Element des Ausdrucks zu beurteilen ist, geht auch daraus hervor, weil der nächste Gedanke

---

[1]) Daß *φωνῶν* hier auf die Sprachen geht und nicht auf das Tönende überhaupt, erhellt aus 14, 11. Daß Pl den Ausdruck gewählt habe, um nicht das zweideutige *γλῶσσα* anwenden zu müssen, ist zu bezweifeln; denn auch in 9 hat ihn die Möglichkeit eines Mißverständnisses nicht an der Verwendung von *γλῶσσα* gehindert. Er wollte vielmehr hier ausdrücklich die Sprache nach ihrer Klangwirkung bezeichnen.

[2]) Winer-Schmiedel, Grammatik des ntl Sprachidioms § 3, 1: Es bildete sich teils eine prosaische Büchersprache, die zwar den attischen Dialekt zur Grundlage hatte, aber sich von ihm durch Aufgeben der attischen Feinheiten und Aufnahme des gemeinsam Griechischen, ja selbst durch manche Provinzialismen unterschied, teils eine Volks- und Umgangssprache, welche hierin sowie in der Einmischung von Eigenheiten anderer griechischer Dialekte und orientalischer Landessprachen noch merklich weiterging und grammatische Fügungen geradezu zu mißbrauchen begann etc.

stilistisch nicht an φωνῶν, sondern an γένη anknüpft. In Art eines dem Griechischen besonders geläufigen Oxymorons (γάμος ἄγαμος, χάρις ἄχαρις, πλοῦτος ἄπλουτος) wird gesagt, daß keines dieser γένη das entbehrt, was die Sprache zur Sprache macht, den hörbaren Klang — eine Tatsache, die sich von selbst versteht, hier aber um der beabsichtigten Entgegensetzung von Klanghaftigkeit und Verständlichkeit willen eigens hervorgehoben wird. εἰ τύχοι aber schränkt nun, ganz seinem sonstigen Gebrauch gemäß, das in γένη φωνῶν enhaltene Urteil ein: So viele Arten vielleicht von Sprachen gibt es in der Welt, und keine ist ohne Sprachklang.[1] [**14, 11**] Als Folgerung aus einem dieser beiden Gedanken läßt sich nun das in 11 folgende Urteil nicht begreifen; es leitet aber οὖν auch, wie es in der Erzählung einfach zu Folgendem fortführt, so in der Argumentation gerade durch Einfügung in einen Kondizionalsatz von einem allgemeinen oder Obersatz zu einer konkreten, die Fortführung der angefangenen Beweisführung ermöglichenden Tatsache und von da zu dem eigentlich angestrebten Gedanken über (14, 23 u. Mt 5, 22f.; 6, 22; 24, 26; Rm 2, 26; 2 Tm 2, 20f.). Damit, daß die Sprache klingt, ist nämlich noch nicht erreicht, was sie eigentlich bezweckt: Wenn ich nun die Bedeutung des Sprachklangs nicht kenne, so werde ich für den Redenden ein Barbar (= ein Mensch, mit dem man sich nicht verständigen kann) und der Redende in meinen Ohren ein Barbar sein. Für die Glossolalie folgt daraus, daß mit dem bloßen starken Klang für die Gemeinde nichts erreicht ist: [**14, 12f.**] Demgemäß (cf zu 4, 1 S. 182) trachtet auch ihr, da ihr Eiferer um Geister (cf zu 12, 10) seid, zwecks Erbauung der Gemeinde darnach, reich (daran) zu sein. ζητεῖτε ἵνα περισσεύητε ist ein einheitlicher Begriff und nimmt das vorherige, nicht ohne leisen Tadel konstatierte ζηλωταί ἐστέ auf; demnach erstreckt sich das imperativische Moment des Gedankens auch nicht auf das Verbum, sondern auf den ζ. ἵ. π. bestimmenden Modus: πρὸς οἰκοδ. etc. Mit welcher besonderen Abzweckung auf die Glossolalie aber hier diese allgemeine Regel aus den vorausgeschickten Analogien abgeleitet ist, sagt v. 13: Deshalb (weil nur so der Erbauungszweck erreicht werden kann) soll der durch Glosse Redende bitten, daß er auslege — nicht in dem glosso-

---

[1]) Heißt die Sprache φωνή wegen des Klangs, der mit ihr verbunden ist, und hat Pl soeben in 14, 7f. diese Bedeutung von φωνή in der Anwendung auf musikalische Instrumente festgehalten, so ist es doch unmöglich, ἄφωνον dieser Grundbedeutung und diesem Zusammenhang zu entfremden und es mit unverständlich oder unfähig, Gedanken mitzuteilen, zu übersetzen. ἄφωνα γράμματα sind die Konsonanten (Plut. Symp. 1, 1) bzw. die mutae unter ihnen (Diog. La. 7, 57) als klanglose.

lalischen Reden mit Gott selber darum bitten, da er ja über dessen Inhalt keine Gewalt hat, sondern im Blick auf bevorstehende Erweise seines Charismas sich jene zweite Gabe erflehen. Solches *διερμηνεύειν* besteht in der Umsetzung der ekstatischen, dem Redenden selbst inhaltlich nicht bewußten Rede in ein Sprechen, welches die Frucht bewußten auf die Gebetsabsicht gerichteten Denkens und darum auch dem Hörer verständlich ist. Dies wird in 14—16 auseinandergesetzt: [**14, 14—16**] Denn wenn ich durch Glosse bete, so betet mein Geist (nämlich die vom charismatisch wirkenden Geiste unmittelbar erfüllte und bewegte Urwesentlichkeit), meine Vernunft aber ist nicht fruchtbringend daran beteiligt. Was also ist dann? Die Folgerung, auf welche diese Frage hinleitet (cf 10, 19), wird mit zwei Paaren futurischer Sätze gegeben, die in einem ähnlichen Verhältnis zueinander stehen, wie die aoristischen Aussage- und die Befehlssätze in 7, 18. 21. 27; der eine drückt die Voraussetzung aus, für welche der andere als der dann giltige und gelten sollende [1]) in Kraft tritt: Beten werde ich durch das Geisteswesen — beten werde ich aber auch durch die Vernunft; psallieren werde ich durch das Geisteswesen — psallieren aber auch durch die Vernunft, also in Umsetzung des einen Betens ins andere. Indem Pl dabei auf sich selbst exemplifizierte, konnte er darüber hinwegsehen, daß andere die Gabe der *ἑρμηνεία* sich erst erbitten müssen, und im Besitze des einen und des anderen Charismas das, was zu erbitten er hatte mahnen müssen, sogleich in die Form eines persönlichen Vorsatzes kleiden. Der rasche Übergang zur zweiten Person zeigt aber, daß er sich wirklich nur als Exempel gemeint hat: Denn wenn du in (nach B D) oder durch (nach א A G K L syr etc.) Geist (= wesen, d. i. pneumatisch) lobpreisest, wie wird der, der die Stelle des (am Charisma) Unbeteiligten ausfüllt, das Amen zu deiner Danksagung sprechen können, da er nicht weiß, was du sagst? [2]) Damit ist ja die Unmöglichkeit

---

[1]) Aus dem Gefühl dafür dürfte die in A D G aufbewahrte LA mit dem Konjunktive *προσεύξωμαι - προσεύξωμαι* entsprungen sein, welche den Vorsatz ausdrücken soll; gerade verkehrt ist diese Verdeutlichung des Textes dann freilich in א ausgefallen: *προσεύξωμαι - προσεύξομαι*.

[2]) Zu *ἐπί* cf Phl 1, 3; 2, 17; 1 Th 3, 7. — *ἰδιώτης* bezeichnet im klassischen und nachklassischen Griechisch den nicht in offizieller Stellung oder an leitender Stelle oder in fachlicher Kenntnis Befindlichen, z. B. den einfachen Bürger im Unterschied vom König Herod. II, 81; VII, 199, den Laien im Unterschied von dem wissenschaftlich Geschulten Plut. Symp. 1, 1, den nicht ekstatisch und mantisch Begabten im Unterschied von dem Seher Pausan. Corinth. 13, in der Sprache der Kultgenossenschaften den noch nicht zum Verband gehörigen (cf Heinrici, Zw Th 1876, S. 512). In LXX steht es Prov. 6, 8a, b (fehlt im masor. Text) wie vorhin bei Herodot, cf

gegeben, dem Gedankengang des Beters zu folgen, sich von ihm ergreifen zu lassen und so, wenn er aufhört, herzliche Zustimmung mit dem hiefür überlieferten Amen auszusprechen. Nur weil dieser

---

4 Makk 4, 3 u. 6. Als Lehnwort ging es in der Form הֶדְיוֹט in die Schulsprache der Rabbinen über und bezeichnet als Terminus technicus den nicht der theologischen Hierarchie der Weisen angehörigen einfachen Israeliten (cf Berachoth § 34 a), den einfachen Priester gegenüber dem Hohenpriester (Bem. r. § 8f.), aber auch den Laien im Unterschied vom Künstler oder vom Gelehrten (Purim 1, 8; Bab. Mezia 104, 1) den Privatmann gegenüber dem Herrscher (Targum zu 1 Sam 18, 23), das Publikum gegenüber dem Kaufmann (Sifra Behar § 3) etc. Daß nun ἰδιώτης von Pl in dem spezifischen Sinn des der Gemeinde nicht angehörenden, aber gastweise einer Versammlung anwohnenden „Fremden" wirklich gebraucht ward, beweist 14, 23 durch den Parallelismus zwischen ἰδ. und ἄπιστος und durch den ganzen Zusammenhang. Aber für v. 16 ist es nicht möglich, daß Pl mit der etwas umständlichen Wendung ὁ ἀναπλ. τὸν τόπον τ. ἰδ. den oder die anwesenden „Fremdlinge" oder „Gäste" gemeint habe. Damit wäre doch bloß von diesen die Möglichkeit jener inneren Teilnahme verneint, die sich im Amen ausdrückt; aber nach dem ganzen Zusammenhang wird ja beklagt, daß die *Gemeinde* keine Förderung von den Glossolalen empfängt. Und aus 14, 23 ist zu ersehen, daß die Anwesenheit von Nichtmitgliedern zwar möglich war, aber daß sie eben doch nur vorkommenden Falls stattfand; v. 16 redet aber von einer regelmäßig und unvermeidlich die Glossolalie begleitenden Tatsache; folglich kann er nicht auf die zufällige Anwesenheit von Gästen bezogen werden. Von jener eigentümlichen Bezeichnung des Subjekts dürfte nun am leichtesten dies festzustellen sein, daß sie irgend eine lokale Beziehung nicht enthält; denn, abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit einer Einrichtung besonderer und bestimmter Plätze für volle und für werdende Glieder der Gemeinde in jenen primitiven und freien Zeiten der ersten Anfänge, widerstrebt der Ausdruck selbst ganz und gar einer solchen Deutung, da solche Absonderung etwa eines Raumes für Gäste naturgemäß doch nicht für einen einzigen geschehen wäre und also sowohl der Ausdruck *τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου* wie insonderheit auch die in ἀναπληρῶν enthaltene Vorstellung ganz ungeeignet wäre. Von einem ὁ ἀναπληρῶν und τοῦ ἰδιώτου in dieser singularischen Form ist ferner doch die Rede nicht hinsichtlich des Verhältnisses des Genannten zur Gemeinde, sondern hinsichtlich seines Verhältnisses zu dem Beter; diesem wird der andere als „ein zweiter" gegenübergestellt, mögen auch an sich nicht bloß einer, sondern viele dieser Zweite gewesen sein. Da nun von einem bestimmten Platze des Beters erst recht nirgends die Rede ist, so kann auch jetzt keine lokale Beziehung in ὁ ἀναπλ. etc. gesucht werden; der Ausdruck bezeichnet vielmehr den die Stelle, nämlich die Stellung, Beziehung, Eigenart eines anderen Innehabenden, in Analogie zu dem talmudischen מִלֵּא מְקוֹם פ׳. An eine gewissermaßen ständische Gliederung der Gemeinde in „Laien" und andere, Pneumatiker o. ä. ist nun aber schon angesichts der freien Beweglichkeit der Charismen (14, 23 u. 26!) gleichfalls nicht zu denken. Aus dieser geht vielmehr hervor, daß ὁ ἀναπλ. etc. nicht eine oder mehrere bestimmte und in allen Fällen gleiche Personen bezeichnet, sondern den oder die *jeweils* so zu nennenden Teilnehmer der Versammlung; der generisch-distributive Artikel, der den ganzen Ausdruck gestaltet, erklärt sich daraus. Eben in diesem Sinne wird nun auch die *Umschreibung* des Subjekts zu verstehen sein; Pl will damit ausdrücken, daß der so Bezeichnete nicht an sich und notwendig ein ἰδιώτης ist, sondern daß ihm nur jeweilig die Stellung oder Rolle eines solchen zufällt. Dann

Gedanke zu Grunde liegt, konnte Pl mit einem *γάρ*, also begründend fortfahren: [**14, 17**] Denn du für deine Person sprichst zwar ein herrliches Dankgebet, aber der Andere wird nicht erbaut. Ja, aus diesem Sachverhalt ergibt sich, wie Pl wiederum an sich selbst demonstriert, noch ein weitergehender Wunsch als der auf Dolmetschung der Glossolalie gerichtete: [**14, 18f.**] Ich danke Gott, mehr als ihr alle rede ich durch Glosse;[1]) aber in einer Gemeindeversammlung will ich lieber (bloß) fünf Worte in Vermittlung durch meine Vernunft reden, um auch andere zu unterrichten (Gl 6, 6 u. Zahn, Gal. S. 272) als zehntausend Worte in Glosse.[2])

[**14, 20**] Wie in 10, 14 wendet sich Pl nach der sachlichen Auseinandersetzung unmittelbar mit warmem Ton, aber ernster Mahnung an die eigene Einsicht der Leser: Brüder, nicht als Kinder erweist euch (9, 27; 10, 32; 15. 10. 58) im Urteil, sondern in der Bosheit seid unmündig, im Urteil aber erweist euch als gereifte. (Zu *τέλειος* cf S. 121f.) Kindlich ist ein Urteil, das von dem Wunderhaften der äußeren Erscheinung sich bestechen läßt und darüber die Frage nach dem nutzbringenden Wert derselben vergißt (cf Eph 4, 14). Auf diese Stufe herabzusinken waren die Kr in ihrer Anschauung von der Glossolalie tatsächlich in unmittelbarer Gefahr. Vor ihr mit scharfem Hieb zu warnen, das ist offenbar der Grund für die Wahl des starken Ausdrucks selbst und für seine auffällige Erweiterung, die

---

aber ist der Ausdruck weder auf den Laien im eigentlichen Sinne des Worts noch auf den Gast, sondern, da der Betreffende in Beziehung zu dem Glossolalen *ἰδιώτης* heißt, auf den nicht ekstatisch erregten und in diesem Falle nicht charismatisch begabten, der Glossolalie und auch der Dolmetschung jetzt nicht mächtigen anwendbar (cf oben den in Pausan. Corinth. 13 vorliegenden Gebrauch des Begriffs). Gerade die Umschreibung des Subjekts unterscheidet dasselbe von jenen Persönlichkeiten, die in v. 23 einfach und ohne weiteres *ἰδιῶται* heißen. — אָמֵן, als Adverbiale = wahrlich, *γένοιτο* (so meist in LXX) dient schon im AT zur Bekräftigung eines Eides, Fluches, Segens (5 Mo 27, 15ff.; 4 Mo 5, 22; Jerem 11, 5; 28, 6; Neh 5, 13; 8, 6; Tob 8, 8) und ist von da in jüdische Liturgien (cf The Jewish Encyclopedia I, 491) wie auch in Rede und Gebrauch der christlichen Gemeinde [und selbst zum Islam] übergegangen (Rm 1, 25; 9, 5; Gl 1, 5 etc.; als Bestandteil der Liturgie bezeugt es Justin Apol. I, 65. 67). Gemeinsames Amen nach dem lauten Gebet des Einzelnen war offenbar von Anfang in der Christenheit der unwillkürliche Ausdruck ernster andächtiger Teilnahme der Hörer.

[1]) Sowohl *γλώσσῃ* als *γλώσσαις* haben gewichtige Zeugen für sich.

[2]) Marcions LA *διὰ τὸν νόμον* geht offenbar auf die auch von KLd syrp bezeugte Textform *διὰ τοῦ νοός μου* zurück, aus welcher auch das per legem bei Ambros. und in lege bei Paulinus geflossen sein wird. *διὰ τοῦ νοός* dürfte angesichts dessen als die ursprüngliche Form anzusehen und *τῷ νοΐ* unter dem Einfluß von 15 entstanden sein.

Kindlichkeit schon willkommen heißt, wenn sie nur nicht an falscher Stelle eintritt. Die naive Überschätzung der Ekstase durch den größeren Teil der Gemeinde stellte sich eben dem Ap in einem zu schmerzlichen Widerspruch dar zu ihrer alles eher als naiven Streitsucht, Rechthaberei, Lieblosigkeit, Laxheit des sittlichen Urteils und der sittlichen Praxis (6, 6 f. 8; 8, 12; 6, 12; 5, 1 f. 8). [**14, 21**] Dem durch diese Unterbrechung ermunterten Verständnis der Leser legt nun Pl einen letzten Nachweis von dem Wertunterschied zwischen Prophetie und Glossenrede vor. Im Gesetze (nämlich Jes 28, 11 f., also eigentlich *ἐν τοῖς προφήταις* wie AG 17, 40; Jo 6, 45, aber *νόμος* steht für das ganze AT wie Rm 3, 19: Jo 10, 34; 12, 34; 15, 25 cf 2 Makk 2, 18) steht geschrieben: Vermittelst Fremdsprachiger und durch fremde Lippen (oder vielleicht: Lippen von Fremden)[1]) werde ich zu diesem Volke reden und nicht einmal so werden sie mich hören, spricht der Herr.[2]) So wie sich das Wort für Pl, sei es in seiner Erinnerung, sei es durch eine gegen unsre Textquellen abweichende Textvorlage gestaltete, ist es immer noch, was es ursprünglich war, nämlich Weissagung eines göttlichen Gerichts, das sich durch Sendung unverständlich Redender vollzieht; auch daß dieses Gericht ein Verderbensgericht sein soll, steht in

[1]) *χείλεσιν ἑτέρων* in ℵ A B min; *χ. ἑτέροις* in D G K L P Marc Orig it vulg syr.

[2]) Von dem uns vorliegenden hebr. Text weicht das Wort hauptsächlich ab: 1. und am stärksten dadurch, daß der zweite Satz im Futurum steht statt im Perfektum; im Urtext verweist er denn auch auf schon geschehene Versündigung Israels gegenüber den freundlichen Tröstungen Gottes, und sie bildet den Anlaß der im ersten Teil des Wortes ausgesprochenen Drohung; 2. dadurch, daß die Drohung aus der dritten in die erste Person umgesetzt ist. Das Ganze gehört einer Weissagungsrede an, welche den Trunkenen Ephraims für ihre Auflehnung gegen Gott und ihre Lasterhaftigkeit das Gericht verkündet; Gott wird „durch stammelnd Sprechende und durch fremde Zunge" zu ihnen reden, indem er die Assyrer sendet, die ihrer Sprache nach für Israel Barbaren sind cf 33, 19; 5 Mo 24, 89; die werden ihnen dann, da sie das freundliche Wort Jahves nicht haben hören wollen, den Willen Gottes tatsächlich zu spüren geben. In der Anwendung, die Pl dem Worte durch seinen Zusammenhang gibt, entfernt er sich von dem ursprünglichen Sinn, namentlich indem er, was von einer unbekannten menschlichen Sprache gesagt war, auf die Glossolalie bezieht. Auch auf den LXX-Text läßt sich die Form des Citats bei Pl nicht zurückführen; denn der entfernt sich zwar gleichfalls stark von dem Urtext, aber in ganz anderer Richtung (und scheint überhaupt weithin gründlich verderbt zu sein): *διὰ φαυλισμὸν χειλέων, διὰ γλώσσης ἑτέρας, ὅτι λαλήσουσιν τῷ λαῷ τούτῳ . . . καὶ οὐκ ἠθέλησαν ἀκούειν.* [Nach Origenes stimmt der Wortlaut des Citats bei Pl mit der Übersetzung des Jesaja durch Aquila überein (Orig. Philocalia 9, ed Lommatzsch XXV, 56); damit stimmt überein, daß das den LXX fremde Wort *ἑτερόγλωσσος* bei Aqu. nachzuweisen ist (Ps 113, 1 = LXX *βάρβαρος* = לֹעֵז; Jes 33, 19 = LXX *πεφαυλισμένος* = נִלְעַג): aber für die Frage nach dem Ursprung der bei Pl vorliegenden Form trägt dies nichts aus.]

Übereinstimmung mit dem prophetischen Gedanken; aber den Charakter einer Umprägung empfängt die vorliegende Gestalt des Worts dadurch, daß hier das Gericht nicht in äußeres Verderben, sondern darein gelegt ist, daß die von jener neuen Sprache Gottes Betroffenen ihn auch darin nicht hören werden, indem sie sich gegen ihn verstocken und zugleich er sich vor ihnen verhüllt. Die Fremdsprachigkeit ist ein Mittel, eine letzte und entscheidende Ablehnung Gottes herauszufordern. [**14, 22a** u. **23**] Das Wort, dessen Erfüllung in Israel Pl mit keiner Silbe verneint, verwirklicht seine Konsequenzen nun aber in seiner Weise in der gegenwärtigen christlichen Gemeinde: Daher dienen die Glossen (als neue Form der einst angekündigten Heteroglossie) zu einem Zeichen nicht für die Glaubenden, sondern für die Ungläubigen, und wie das sich vollzieht, sagt der Satz: Wenn (nun) die ganze Gemeinde am gleichen Ort zusammenkommt und alle reden durch Glossen und es kommen Gäste oder Ungläubige herein, werden sie dann nicht sagen, daß ihr rast? Die Verbindung von *εἶναι* mit *εἰς* c. Acc. (4, 3; Kl 2, 22; Jk 5, 3) drückt nicht das Wesen, sondern die Wirkung aus. Dieselbe ist aber trotz der Anwendung von *σημεῖον* nicht als heilbringende, indem den Unglauben überwindende gemeint. Weil vielmehr der Glossolale im ekstatischen Zustand sich befindet und unverständliche, ja dem Anschein nach zusammenhangs- und sinnlose Laute hervorbringt, so reizt er die fremden, uneingeweihten Gäste,[1]) welche durch ein verdeutlichendes *ἤ* (13, 1) zugleich als Ungläubige bezeichnet werden, zu abfälliger Beurteilung (cf *γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσίν* AG 2, 13). Die Glossolalie befestigt sie also, statt sie zu gewinnen, vielmehr in ihrem Unglauben oder gibt ihnen wenigstens Gelegenheit, ihren Unglauben mit scheinbaren Gründen zu rechtfertigen. Der Dativ *τοῖς ἀπίστοις* ist also ein Dat. commodi im strengsten Sinne: denn er drückt aus, daß die Betreffenden für ihren Unglauben Nutzen aus der Erscheinung ziehen. In dem Zusammenhang mit der prophetischen Stelle nun empfängt *σημεῖον* unausweichlich die Bedeutung eines von Gott veranstalteten Zeichens; aber die besondere Färbung dieser Bedeutung liegt darin, daß es sich um ein mit Absehen auf die *ἄπιστοι* veranstaltetes Zeichen handelt, indem es als *σημεῖον* zwar, objektiv betrachtet, Gott offenbart oder kundmacht, als *σημεῖον τοῖς ἀπίστοις* vermöge seiner besonderen Art aber eben diesen sich offenbarenden Gott den Ungläubigen verhüllt (cf auch Lc 2, 34 *σημεῖον ἀντιλεγόμενον*). So

[1]) *ἰδιώτης* ist hier in seiner Bedeutung durch den Gegensatz zu *ἡ ἐκκλησία ὅλη* bestimmt cf zu v. 16; der einfache Gebrauch des Worts, im Unterschied von der früheren umständlichen Ausdrucksweise, weist darauf hin, daß die Betreffenden das, was sie damit heißen, wirklich und nicht bloß durch eine zufällige Konstellation der Dinge sind.

redet in der Glossolalie der Geist Gottes und also Gott selbst — *ἐν ἑτερογλώσσοις* —, aber die Ungläubigen bekommen ihn doch nicht zu hören und hören ihn nicht — *οὐδ' οὕτως εἰσακούσονταί μου*. Die Glossolalie dient also dazu, die Gerichtswirkungen der göttlichen Offenbarung an der ungläubigen Welt zu vermitteln (cf 1, 18 ff.: II, 2, 15 ff.). Besonders ist aber dabei noch dies zu beachten, daß der Glossolalie diese Wirkung gerade da zugeschrieben wird, wo sie in ihrer extensivsten Gestalt, als Glossolalie der ganzen Gemeinde, auftritt; je mehr sie sich also ausbreitet, um so mehr tritt jene verhängnisvolle Folge hervor. Erschöpft ist damit die Bedeutung der Glossolalie nicht, wenn anders doch noch die Aussagen über sie in 14, 2. 4. 17. 18 in Kraft bleiben. Aber das will gesagt sein, daß sie, sofern sie ein *σημεῖον*, ein Wunderzeichen ist, an jener abweisenden Wirkung an dem Unglauben und auf ihn ihre Eigentümlichkeit hat. Anders die Prophetie: [**14, 22 b u. 24 f.**] Die Prophetie dagegen (dient als Zeichen) nicht für die Ungläubigen (und den Unglauben), sondern für die Glaubenden (und für den Glauben) — nämlich: wenn alle prophetisch reden und es kommt ein Gast oder Ungläubiger herein, so wird er von allen (durch die prophetischen Mahnreden und ihren Tiefblick) überführt, von allen erforscht (cf zu 4, 3), das Verborgene seines Herzens wird offenbar und so wird er (schließlich) auf sein Angesicht niederfallen und Gott anbeten und verkünden, daß wirklich Gott in eurer Mitte ist.[1]) Während also die Glossolalie, je mehr sie sich steigert, Wirkungen hervorbringt, die der christlichen Gemeinde selbst unwillkommen sein müssen, ist bei der Prophetie, je kräftiger und allgemeiner sie wird, umsomehr das Gegenteil der Fall. Ist in dieser Gegenüberstellung das Urteil auch nicht zurückgenommen, daß die Glossolalie eine Wirkung Gottes ist, so ist sie doch zugleich in ein so ernstes Licht gestellt, daß die Gemeinde ein besonders starkes Anwachsen derselben um ihrer Gerichtswirkung willen gar nicht mehr zu wünschen vermag. Die vergleichende Abstufung von Prophetie und Glossolalie ist damit bis zu ihrem letzten Punkte geführt.[2])

---

[1]) Der Artikel *ὁ* vor *θεός* (B K L) dürfte dieser aus dem Munde eines bis dahin heidnischen bzw. ungläubigen Gastes kommenden Äußerung recht angemessen sein.

[2]) Daß diese hier so bestimmt untenangestellte Glossolalie nichts mit einem Reden in außergriechischer etc. Sprache zu tun hat, ist zu 14, 2 festgestellt und bewährt sich auch daran, daß in diesem Falle nicht wohl dem Einzelnen ein *γλώσσαις λαλεῖν* 14, 5 zugeschrieben werden könnte, daß ferner in 14, 10f. ein Vergleich zwischen der Glossolalie und dem Gebrauch von Fremdsprachen gezogen ist, sowie daran, daß dann der ekstatische Zustand ganz unbegreiflich würde, vermöge dessen dem Glossolalen der Inhalt selbst ganz verborgen sein konnte; auch die Hervorhebung des

Der Schluß zieht die praktischen Konsequenzen: [**14, 26**] Wie steht es also, Brüder? Wenn ihr zusammenkommt, hat jeder (cf zu 1, 12) ein Psalmlied (Kl 3, 16; Eph 5, 19),

---

lauten Klingens der Glossolalie (13, 1) weist auf einen seelischen Zustand ganz andrer Art. Nach allem, was zu 13, 1; 14, 2. 6. 7. 13. 14. 27 bemerkt ist, liegt das Eigentümliche der Erscheinung darin, daß in lauten Klängen, die namentlich auf den unvorbereiteten Hörer den Eindruck eines wirren Lallens machten, ein Sprechen aus den Tiefen des nicht vom bewußten Denken umfaßten Lebens hervorbrach, das sich des Menschen wie eines Werkzeugs bediente. Der Erregungszustand schloß nicht jede Spontaneität des Menschen aus (14, 27. 34); weder Bewußtlosigkeit noch Traumartigkeit charakterisiert ihn also. Wohl aber ist der Mensch dabei von dem Geiste Gottes so eigenartig und im unmittelbarsten Gefühle berührt, daß die von der Freude an Gott und dem Drange auf ihn hin stürmisch bewegte Seele das, was sie erfüllt, nicht mehr ins eigene und ruhige Wort zu fassen vermag, sondern in Tönen und Lautbildungen sich Luft macht, deren Gedanken und Gefühlsinhalt nur einem *διερμηνευτής* deutlich werden konnte. An der Identität dieser kor. Glossolalie mit den in AG 10, 4b u. 2, 4 berichteten Vorgängen dürfte nicht zu zweifeln sein. — Verworrener und strittiger als die Frage nach dem Wesen der Glossolalie ist die nach dem Ursprung ihrer Benennung. Daß dieselbe schon die Art eines Terminus technicus angenommen und sein Gebrauch sich dabei von dem Bewußtsein um seinen etymologischen Ursprung auf alle Fälle schon merklich entfernt hat, ist klar; denn sonst wäre es undenkbar, daß *γλῶσσα* zugleich das Organ des Redens und das Gesprochene als solches oder das so geartete Sprechen als Funktion bezeichne (cf z. B. 14, 14 mit 22 u. 26 u. mit 12, 10). Demnach ergibt sich als Bedeutungseinheit für *γλῶσσα* Glossensprache. Alle syntaktischen Gebrauchsweisen (*γλώσσῃ λαλεῖν*, *ἐν γλώσσῃ λαλεῖν*, *γλῶσσαν ἔχειν*, *γλῶσσαν διερμηνεύειν*, *γένη γλωσσῶν*), lassen sich darauf zurückführen. Entstanden ist aber dieser spezifisch urchristliche Kunstausdruck wohl nicht in Anlehnung daran, daß *γλῶσσα* das altertümliche, unverständliche und fremdartige Wort zu bezeichnen vermag; denn dann wäre der singularische Gebrauch des Wortes (*γλώσσῃ λαλεῖν*) überhaupt und insonderheit in einer Form, wie sie 14, 19 bietet, unmöglich. Umgekehrt wäre, falls *γλώσσῃ λαλεῖν* daraus entstanden wäre, daß jene eigentümliche Art des Sprechens als bloß mit der vom Geiste bewegten Zunge unter Untätigkeit des *νοῦς* geschehend bezeichnet werden sollte, der Plural *γλώσσαις λαλεῖν* namentlich in Beziehung auf einen einzelnen 14, 5 eine seltsame Verschiebung des zu Grunde liegenden Gedankens. Kein solches Bedenken liegt gegen die in der neueren Zeit zu sehr zurückgestellte Annahme vor, daß der Ausdruck sich auf die eigentümlichen, in AG 2, 3f. berichteten Vorgänge zurückführe und von daher zum Terminus technicus für das ekstatische Reden in den Sprachgebrauch der ältesten Christenheit übergegangen sei, so daß ihn Pl selbst schon als solchen vorfand. Dann ist also *γλῶσσα* ursprünglich von jenen zungenartigen Feuererscheinungen hergenommen, in denen sich die vom Geiste mitgeteilte ekstatische gleichsam neue Zungen verleihende Sprechkraft äußerlich symbolisierte, und *γλώσσῃ λαλεῖν* ist unter Festhaltung jenes Bildes zur Bezeichnung eines Redens geworden, das in Anwendung dieser Sprechkraft eine Wiederholung jenes erstmaligen Vorgangs bildet. Alle Bedeutungen des Worts lassen sich von da aus erklären, indem *γλῶσσα* einerseits die charismatische Kraft dieser Art, andrerseits aber die auf Verwendung derselben gerichtete Tätigkeit und endlich das durch sie hervorgebrachte Sprechen selbst bezeichnet; auch der Wechsel vom Singular zum Plural begreift sich, indem jene Kraft sowohl

hat Lehre, hat Offenbarung, hat Glosse, hat Dolmetschung — alles soll zur Erbauung geschehen. Dieser Grundsatz fordert hinsichtlich der Glossolalie einerseits eine Einschränkung auf das rechte Maß, andrerseits die Beobachtung einer besonderen Bedingung: [**14, 27f.**] Sei es (*εἴτε*, weil beabsichtigt ist, dem Glossenredner den Propheten gegenüberzustellen cf 12, 26; die Korrelation wird aber formell nicht durchgeführt), daß durch Glosse einer redet, so (sollen es) je (= *κατά* distributiv mit Beziehung auf das jedesmalige Zustandekommen cf *τὸ δὲ καθ' εἷς* Rm 12, 5) zwei oder höchstens drei (tun) und zwar einzeln (also nicht gleichzeitig) und einer soll (es) dolmetschen. Glossolalie und Dolmetschungsgabe fallen nicht notwendig zusammen (12, 10. 30), wenngleich auch ihre Trennung dem Pl nicht eben als erwünschte Regel erscheint (14, 13). *εἷς* bezeichnet daher nicht notwendig einen der zwei oder drei Glossenredner selbst. Aber *εἷς* steht noch unter der Nachwirkung der distributiven Ausdrucksweise (*κατὰ δύο, ἀνὰ μέρος*) und bezeichnet demnach, daß dem einzelnen Glossenredner auch immer der eine — sei es er selbst oder ein anderer — folgen soll, der die Glossenrede verdolmetscht. Daraus erklärt sich auch die Rückkehr der Rede zum Singular in folgendem Hauptsatz: Wenn aber ein Dolmetscher nicht da ist, so soll er (der Glossenredner) in der Gemeinde schweigen, sich aber soll er reden und Gotte — was wegen des Gegensatzes zu *ἐν ἐκκλησίᾳ* und, da zu *λαλεῖν* ein *γλώσσῃ* hinzuzudenken sein wird, doch wohl von häuslicher Übung der Glossolalie zu verstehen ist. Anders mit der Prophetie: [**14, 29f.**] Propheten aber sollen (ohne solche Einschränkung wie in 27, also in der Regel oder unter allen Umständen) zwei oder drei reden und die anderen (nämlich, wie die Vorausstellung von *οἱ προφῆται* auch vor der ersten Zahlangabe zeigt, die anderen mit der Gabe der Prophetie Betrauten und darum wohl auch zu der nächstverwandten Tätigkeit der *διάκρισις πνευμάτων* cf zu 12, 10 Befähigten) sollen (es) prüfen. Wenn aber einem anderen Sitzenden — also noch Untätigen — eine Offenbarung geschenkt wird, so soll der erste schweigen. Diese letztere Vorschrift bezweckt aber, da hier zu *λαλείτωσαν* nicht auch eine dem *ἀνά μέρος* in 27 ähnliche Bestimmung hinzugesetzt ist, nicht, gleichzeitiges Sprechen, sondern vielmehr ungebührliche Länge des Redens des Einen zu verhüten. [**14, 31f.**] Von dem diese Forderung begründenden Satze ist klar, daß durch die Wortstellung *δύνασθε*, außerdem aber durch den in

---

als die in sich eine und gleiche wie auch als eine in mannigfaltigen Bewegungen und Wirkungen sich erzeigende betrachtet werden kann; auch der Wechsel vom bloßen Dativ zu dem Dativ mit *ἐν* instrumentale (14, 18f.) hat dann nichts auffallendes an sich.

ihrer unmittelbaren Zusammenfügung enthaltenen Kontrast die Begriffe καθ' ἕνα πάντες betont sind; in jenem und in diesem Moment wird daher das eigentlich Begründende vorhanden sein. Daß nun dies hervorgehoben werde, daß alle prophetisch reden könnten, wenn sie nur einzeln reden wollten, ist unmöglich; denn dieser Gedanke steht in keinem kausalen Verhältnis zu der Forderung in v. 30. Folglich wird betont, daß nichts die sämtlichen hindere, einzeln zu reden, welche Art des Redens den Zweck hat, daß nicht immer nur ein Teil von dem und ein anderer von jenem, sondern alle von dem jeweilig Redenden Gewinn haben. Es besteht also keine Notwendigkeit, die den in v. 30 gemahnten hinderte, dieser Mahnung zu folgen. Wie es mit diesem δύνασθε dann sich näher verhalte, sagt der in engster Verbindung mit v. 31 stehende und von dessen γάρ noch mit umschlossene v. 32. Also: Denn es besteht ja für euch die Möglichkeit, daß ihr alle einzeln[1]) prophetisch redet, damit alle lernen und alle ermuntert werden, und Geister von Propheten ordnen sich Propheten unter, so daß das Charisma also nicht den Willen und die Überlegung der Persönlichkeit ausschließt. Schon der Wechsel der Person im Vorder- und Nachsatz von 31 zeigt deutlich, daß πάντες hier und dort eine verschiedene Gesamtheit und also im Hauptsatz die Gesamtheit der prophetisch Begabten bezeichnet; sie ohne nähere Bestimmung in der zweiten Person anzureden war aber durch die imperativische Form von 29 f. und die dortige Betonung des προφῆται schon angebahnt. Dringt so Pl auf feine Ordnung (cf ἀσχημονεῖ in 13, 5) in den Zusammenkünften, so kann er das rechtfertigen: [**14, 33**] Denn nicht ein Gott der Unordnung ist Gott, sondern des Friedens.

[**14, 34—36**] Die Schwierigkeit des Ausgleichs zwischen der nun folgenden Anordnung und den Erörterungen von 11, 2—16, die der Exegese viel zu tun gegeben hat, besteht für uns nach der früher vorgetragenen Auffassung jenes Abschnitts nicht. Wohl aber entspricht die Behandlung der neu aufzuwerfenden Frage ganz den in 11, 2 ff. wirksamen Grundanschauungen, und der neue Abschnitt belegt auch zugleich seinerseits, daß der weibliche Teil der kor. Gemeinde in einer gewissen emanzipatorischen Erregung sich befand: Wie in allen Gemeinden der Heiligen (es gehalten wird) — sollen die Weiber (auch in K) in den Gemeindeversammlungen schweigen; denn es wird ihnen (durch die gottgeordnete Natur der Dinge) nicht gestattet zu reden (sei es prophetisch oder in Glossolalie oder sonstwie), sondern

[1]) Die vom westlichen Text und dem älteren Syrer dargebotene Wortfolge πάντες καθ' ἕνα ist beachtenswert.

sie sollen sich unterordnen,[1]) wovon das schweigende Hören ein Erweis ist, wie auch das Gesetz sagt (1 Mo 3, 16); wenn sie aber etwas lernen (14, 31) wollen, sollen sie — statt aus diesem an sich rechtmäßigen Verlangen oder auch unter diesem Vorwand öffentlich zu reden — zu Hause ihre eigenen Männer ausfragen; denn schimpflich (nach allgemeiner Empfindung und Sitte 11, 6) ist es für ein Weib, in einer Gemeindeversammlung zu reden. Allem Einwand gegen diese Ordnung, als ob die Sitte der anderen für sie in K bedeutungslos wäre, begegnet schon im voraus die Frage: Oder (cf 10, 22) ist von euch das Wort Gottes ausgegangen, so daß ihr als Muttergemeinde für andere maßgebend sein könntet, nicht aber andere für euch maßgebend sein zu lassen braucht, oder ist es allein zu euch hingelangt (10, 11) so daß ihr auf keine neben euch stehende Reihe von Gemeinden Rücksicht zu nehmen hättet?

[**14, 37—40**] Das Asyndeton, mit welchem v. 37 an das Vorausgehende sich anfügt, zeigt, daß Pl zu einem letzten Rückblick auf das Ganze dieser Auseinandersetzung über die Geistesgaben sich anschickt, indem er ihre Geltungskraft bestimmt. Daß, was er schreibe, des Herrn sei[2]) und also auf diese höchste Autorität sich zurückführe, das nimmt er in Anspruch, nicht zwar in dem Sinne, daß er eine ausdrückliche Anordnung des Herrn in dieser Hinsicht besitze (7, 10), wohl aber so, daß aus dem ihm verliehenen Geiste des Herrn fließt, was er schreibt (7, 40); der Ausdruck *ἃ γράφω* umfaßt daher mit den praktischen Anweisungen zugleich die Gesamtbeurteilung und will sie durch die Autorität Christi gedeckt wissen. Die Art, wie Pl darüber aber das Urteil der in K vorhandenen Propheten oder sonstigen (4, 3; Mt 16, 14) pneumatisch Begabten herausfordert, verstärkt jenen Nachdruck. Denn durch *δοκεῖ* im Vordersatz läßt Pl die Tatsächlichkeit jener Qualität in Schwebe und macht sie also davon abhängig, ob der Betreffende gewillt und im stande ist, sich die Erkenntnis jener autoritativen Geltung der Ausführungen des Ap zu verschaffen. *ἐπι* in *ἐπιγιν.* bestimmt das *γινώσκειν* schärfer in dem Sinne einer auf ein festes Ziel gerichteten wirklichen Erkenntnisbemühung, was über ein bloßes „Zur Kenntnis nehmen“ weit hinausgeht. Damit dürfte aber auch schon das Verständnis von 38 bestimmt sein: vermag jemand zu jener Erkenntnis sich nicht zu erheben, so ist auch erwiesen, daß er, was er zu sein scheint und meint, in Wirklichkeit nicht ist, und es

[1]) *ὑποτασσέσθωσαν* hat gegen das Zeugnis der westlichen Quellen auch das Marcions für sich.

[2]) Diese kürzeste Textform *κυρίου ἐστιν* ist durch Übereinstimmung des westlichen Textes mit Origenes und durch ihre Kürze als ursprünglich verbürgt.

wird darum auch ihm die diesbezügliche Anerkennung verweigert. Empfiehlt so der Gedankenfortschritt die Lesart ἀγνοεῖται gegenüber ἀγνοείτω, so hat diese auch das Schwergewicht der Textüberlieferung für sich.[1]) Zu ἀγνοεῖται ist demnach als Prädikatssubstantivum προφήτης ἢ πνευμ. aus 37 zu ergänzen; die Beziehung desselben auf Verwerfung durch Gott dagegen würde, auch wenn dem bestimmungslosen Verbum diese Prägnanz möglich sein sollte, schon wegen des Widerspruchs gegen 8, 3 nicht anzunehmen sein. Im Vorder- wie im Nachsatze hat dabei ἀγνοεῖν im Gegensatz zu ἐπιγινώσκειν die Bedeutung „nicht erkennen" im Sinne einer Tätigkeit, nicht eines Besitzes. Also: Wenn jemand glaubt ein Prophet zu sein oder ein Begeisteter, so soll er erkennen, daß, was ich euch schreibe, des Herrn ist; wenn es aber einer nicht (an =) erkennt, so wird er nicht (an =) erkannt. Den Inhalt seiner Ausführungen aber faßt Pl abschließend mit einem an die eben ausgesprochene Berufung auf den Herrn anknüpfenden ὥστε zusammen: Demnach, meine Brüder, eifert nach dem Prophetischreden und das Glossenreden hindert nicht. Alles aber geschehe wohlanständig und in Ordnung.

---

# III. Über Totenauferstehung 15, 1—58.

a. Der Grundbestand des Evangeliums 15, 1—11.

[**15, 1 f.**] Nicht ohne Überraschung mögen es die Leser in K vernommen haben, wenn Pl in völlig neuem Ansatz sich anschickt, ihnen, wie er sagt, das Evangelium kundzutun, zumal da er doch gleichzeitig mit verdoppeltem Nachdruck hervorhebt, daß ihnen dasselbe bereits von früher her und gegenwärtig noch bekannt und zu eigen sei. Die Seltsamkeit solchen Unternehmens konnte erst dann behoben erscheinen, wenn durch einen Zusatz eine besondere Beziehung angegeben war, in welcher jenes γνωρίζειν τὸ εὐαγγέλιον beabsichtigt war. Sie auszudrücken sind die mit τὸ εὐαγγ. verbundenen Relativsätze eben dieser ihrer relativischen Natur, aber auch ihrem Inhalte nach nicht geeignet. Folglich

---

[1]) Namentlich durch die Übereinstimmung der Zeugen des ältesten westlichen Textes nicht nur mit ℵ (u. A), sondern mit Origenes; daß letzterer ἀγνοεῖται gelesen hat, wird neuerdings durch den Cod. ath. (v. d. Goltz, TU XVII, 4, S. 67) bestätigt.

kann hiefür nur der mit dem indirekt fragenden *τίνι* eingeleitete Satz in Betracht kommen; das ihm zugehörige Objekt *τὸ εὐαγγέλιον* ist als Objekt in den Hauptsatz gezogen (cf 15, 12; 16, 15; II, 12, 3; Gl 1, 11).[1] Die Relativsätze betonen dann, von welchem Ev das gilt, was Pl kundzutun beabsichtigt, nämlich von keinem anderm als eben dem, das er verkündigt hat, das die Kor. aber auch ihrerseits angenommen haben, in dem sie ihren gegenwärtigen festen Stand des Heils und Lebens und das Mittel ihrer noch nicht vollendeten, aber in Verwirklichung begriffenen Errettung zum messianischen Heile haben (10, 12; 1, 18; Rm 1, 16). Das wiederholte *καί* macht nachdrücklich darauf aufmerksam, daß alles dies von jenem Ev tatsächlich gelte; die Häufung der Sätze aber bezweckt, die vielfache enge Verbundenheit der Kor. mit dem Ev auszusprechen. Im Unterschied von diesen Relativsätzen weist dann der indirekte Fragesatz darauf hin, was denn von dem so und so gearteten Ev kundgemacht werden soll. Aus der Vergleichung desselben mit dem ersten der Relativsätze folgt dann aber, daß das Hervorzuhebende nicht in *εὐηγγελισάμην*, sondern in *τίνι λόγῳ* gesucht werden muß. Dieser an sich mehrdeutige Begriff (*λόγος* = Wort, Rede, Redeinhalt, aber auch = Rücksicht, Grund, Gedanke cf AG 10, 29) wird zunächst dadurch bestimmt, daß, weil er das Hauptmoment der Periode bildet, auf ihn auch der in 3 dargebotene Nachweis bezogen werden muß. Letzterer aber behandelt die ev. Verkündigung ausschließlich nach Seite ihres Gegenstandes. Folglich fallen alle Erklärungen weg, welche *τίνι λόγῳ* irgendwie auf den Grund, die Intention, die Weise der Verkündigung beziehen, und es bleibt bloß die Frage übrig, ob durch *τίνι λόγῳ* der Inhalt des Ev nach der formalen oder nach der stofflichen Seite charakterisiert werden will. Die Annahme, Pl nehme in

[1]) Damit fallen alle Versuche weg, den Satz *τίνι* etc. von *γνωρίζω* abzulösen. Z. B. neuerdings Blaß, Gramm. S. 297, der mit *τίνι* etc. eine ganz neue Periode beginnen und dann das *εἰ* vor *κατέχετε* streichen will. Oder Holsten u. a., welche *τίνι* etc. dem *εἰ κατέχετε* unterordnen, ohne aber letzteres aus seiner Verbindung mit dem vorausgehenden Satzgefüge zu entfernen. Es bereitet aber im letzteren Fall auch die Erklärung des *εἰ* etc. unlösbare Schwierigkeiten, mag man es nun auf *γνωρίζω* oder auf *σώζεσθε* beziehen. — Westliche Texte (D G dg Ambr) bieten *ευηγγελισαμην υμιν οφειλετε κατεχειν*, weisen also auf eine ähnliche Konstruktion, wie sie Blaß vorschlägt. Aber was will dann v. 1 und wie paßt zu ihm dieses *ὀφείλετε*? Letzteres ist offenbar ein Versuch, den Schwierigkeiten der Periode zu entgehen. — Ist die vorgetragene Auffassung der Periode richtig, dann erscheint freilich auch die Konjektur *ὃ* für *εἰ* vor *κατέχετε* (so auch A. Seeberg, Katechismus der Urchristenheit 1903 S. 48) wobei dann *ὃ κατέχετε* als Objektssatz mit *εὐηγγ.* verknüpft werden soll, unveranlaßt. Stilistisch wird die Periode dadurch geradezu schwerfällig; eine nähere Bestimmung des Objekts zu *εὐηγγ.* ist überhaupt ganz entbehrlich und eine solche, wie sie mit *ὃ κατέχετε* gegeben wäre, nach den Aussagen von 1 höchst inhaltsleer.

3—5 auf eine bestimmte, in seine Missionspredigt verwobene Lehrformel Bezug,[1]) hat nun aber wichtige Gründe gegen sich: 1. In 6—8 werden die anscheinend formelhaften Aussagen durch solche fortgesetzt, die so ohne Zweifel nicht Bestandteile einer Formel, am allerwenigsten einer solchen sein konnten, die Pl selbst überkommen hatte; der bloße Übergang aus der Konstruktion mit *ὅτι* v. 4f. in den Hauptsatz v. 6 reicht aber nicht aus, solchen doch wesentlichen Unterschied zu markieren; also kann auch das Vorausgehende nicht als fixe Formel angesehen werden. 2. Die jedesmalige Wiederholung von *ὅτι* vor einer neuen Aussage in 3—6 paßt nicht (ebensowenig wie *εἶτα* in 5) zum Charakter einer formelhaft vorhandenen und wiedergegebenen Aussagenreihe. 3. Einzelne der Aussagen scheinen freilich als Ganzes, die anderen in dem und jenem Einzelmoment nur aus der Wiederholung feststehender Formen sich erklären zu lassen (*ἐτάφη; ὑπὲρ τῶν ἁμ.; κατὰ τὰς γραφάς; τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ*). Aber das ist nur Schein. Denn ohne Zweifel bilden, wie schon das *ἐν πρώτοις* beweisen würde, wie aber auch aus 1 Th 1, 9 f. u. I, 8, 6; AG 17, 24 ff. ersehen werden kann, die in 15, 3—8 aufgeführten Tatsachen nicht den ganzen Inhalt einer etwaigen urchristlichen Lehr- oder Glaubensformel; die hier vorliegende Aussagenreihe wäre also unter allen Umständen nur ein Ausschnitt aus einer solchen; durch den Zweck der ganzen Erörterung (15, 12) wäre aber unmittelbar nur die Hervorhebung des *ἐγήγερται* und des *ὤφθη* gefordert; folglich bleibt immer zu fragen, warum Pl über den Umkreis des unmittelbar wichtigen hinausgegriffen hat, ohne doch die etwa citierte Formel ganz anzuführen; m. a. W. die Aufnahme der Aussagen in 3 u. 4a läßt sich aus einem bloß formelhaften Charakter derselben nicht erklären, oder umgekehrt: daß sie dastehen und so dastehen, bildet keinen Beweis für eine zu Grunde liegende formelhafte Zusammenfassung, sondern muß aus inneren und sachlichen Gründen begriffen werden. Von einer Formel, nach deren Norm oder durch deren Mitteilung Pl den Kor. das Ev verkündigt hätte, ist also *τίνι λόγῳ* nicht zu verstehen (cf die Aussage in 2, 4, die ihrer Natur nach selbst für *κήρυγμα* diesen Begriff unmöglich macht), und übrig bleibt nur noch, den Dativ als einen des Mittels aufzufassen. Dann ist aber doch auch nicht zu übersehen, daß die ausdrückliche Benennung des *λόγος* neben *εὐηγγελισάμην* überhaupt und namentlich, da in dem unmittelbaren Anschluß an die Relativsätze sich noch als Objekt *τὸ εὐαγγέλιον* ergänzt, etwas außergewöhnliches hat. Es soll daher als eine besonders beachtenswerte Bestimmtheit des Evangelisierens erscheinen, daß es gerade

---

[1]) Diese Annahme bildet den Ausgangspunkt der Erörterungen über die Glaubensformel bei A. Seeberg a. a. O. S. 45 ff.

mit dem in Frage gestellten λόγος geschah. Das Charakteristische dieser die Evangelisation vermittelnden Verkündigung liegt dann aber nach 3ff. nicht in irgendwelcher formalen Beschaffenheit derselben, sondern darin, daß sie Bericht von bestimmten geschichtlichen Tatsachen und zwar von den alsbald zu benennenden war. Alles, was Pl sonst vorzutragen hatte, z. B. die Lehre von der Einheit und Lebendigkeit Gottes oder die Predigt vom kommenden Gericht, wurde zu einem Ev und zum Mittel der Evangelisation erst dadurch, daß es in Zusammenhang mit dieser Verkündigung vom Tode und von der Auferstehung Christi stand. Soll diese Grundlage der Evangelisationsarbeit es sein, was hier als eigentliches Objekt zu *γνωρίζω* zu ziehen ist, so modifiziert sich der Begriff dieses Verbums von selbst so, daß es nicht mehr die Mitteilung von etwas Unbekanntem, sondern die Hervorhebung einer bekannten Tatsache für die Aufmerksamkeit des Hörers oder Lesers bedeutet. Für *εἰ κατέχετε* bleibt nunmehr, nachdem so die Verbindung *γνωρίζω τίνι λ. εὐηγγελισάμην* als das Rückgrat des Satzgefüges erkannt ist, nur die Anlehnung an diese übrig. Ausgeschlossen ist es dabei, *εἰ* für „ob" zu nehmen; das würde sowohl dem *γνωρίζω* wie der in *ἐκτός εἰ μή* etc. enthaltenen Voraussetzung, daß solches *κατέχειν* wirklich stattfinde, widersprechen. Also knüpft Pl die in *γνωρίζω* etc. ausgesagte Absicht an die Voraussetzung, daß die Kr das Ev, das er ihnen gebracht hat, festhalten, nämlich nicht die Form des Ev mit dem Gedächtnis, was *κατέχειν* auch sonst nicht bedeutet (cf 11, 2; 1 Th 5, 21; Hb 3, 6. 14; 10, 23; Lc 8, 15), sondern seinen Inhalt mit dem Herzen und Willen. Der Satz stellt das Gegenteil wenigstens nicht als unmöglich hin, rechnet aber doch nicht im Ernste mit ihm: denn nur so erklärt sich die Fortsetzung, die er findet. *ἐπιστεύσατε* geht als Aor. inchoativus auf den Eintritt in den Glaubensstand (cf 11 u. 3, 5; Rm 13, 11). Die etwaige Tatsache, daß derselbe einst ohne ausreichende und zwingende Beweggründe vollzogen worden ist, schließt ein gegenwärtiges *κατέχειν* der Botschaft, auf die jener Glaube sich bezieht, nicht aus; folglich kann *εἰκῇ* hier nicht in dem Sinne von „grundlos" gemeint sein. Es bedeutet vielmehr vergeblich im Sinne von zweck- und ergebnislos, und der Satz drückt aus, daß Pl jenes *κατέχειν* wirklich zu bezweifeln vermöchte nur für den Fall, daß die seinerzeitige Zuwendung der Kr zum Glauben eine frucht- und erfolglose, weil später wieder negierte Bewegung gewesen sein sollte. Mithin beginnt Pl: Aufmerksam aber mache ich euch, Brüder, in bezug auf das Evangelium, das ich euch verkündigte, das ihr auch übernommen habt, in dem ihr auch stehet, durch das ihr auch gerettet werdet, darauf, durch welche Rede ich es euch brachte — vorausgesetzt, daß ihr daran festhaltet — es müßte

denn sein (cf zu 14, 5), daß ihr euch umsonst dem Glauben zugewendet hättet. Die erste und die zweite Hälfte der Periode scheinen dabei freilich in einem seltsamen Mißverhältnis zueinander zu stehen; denn den bestimmten und zuversichtlichen Aussagen dort tritt hier Entgegengesetztes wenigstens als Möglichkeit und Besorgnis gegenüber. Aber der Zweck ist hier wie dort der gleiche; denn wenn jene ersten Bemerkungen dazu bestimmt sind, ein Ja des Entschlusses im Sinne unverbrüchlichen Festhaltens an diesem Ev hervorzurufen, so wollen umgekehrt die letzteren ein entschlossenes Nein in bezug auf die gegenteilige Möglichkeit erwecken. Durch ihre Zusammenfügung bekommt aber die ganze Aussage etwas Schwebendes, indem sie unentschieden läßt, auf welche Seite die schließliche Entscheidung der Kr fallen wird; gerade so aber steht sie mit gutem Grunde am Anfang einer Erörterung, die es mit der Gefahr zu tun hat, daß die zentralste Tatsache des Ev verneint werde.

[**15, 3—8**] In dem Satze, mit dem der Nachweis der Eigenart jenes *λόγος* eingeleitet ist, wird durch die Entgegensetzung von *παρέδωκα* und *παρέλαβον*, da die Verschiedenheit der Personen des Gebers und der Empfänger gar nicht betont wird, vielmehr der Umstand hervorgehoben, daß jene *παράδοσις* (cf zu 11, 2 u. 23) nicht etwa erst bei Pl begonnen habe und also auch keine bloß individuelle, sondern die gemeinsame christliche *παράδοσις* ist. *παρέλαβον* bezieht sich demnach auf die geschichtlichen und lehrhaften Mitteilungen, durch welche Pl über den Hergang und die schriftgemäße Beziehung des Todes und der Auferstehung Jesu sich hat unterrichten lassen: daß es nicht auf direkte Mitteilungen des erhöhten Herrn bezogen werden darf, beweist 1. der einfache Parallelismus zwischen *παραλαβεῖν* und *παραδοῦναι*, 2. der Mangel jeder näheren diesbezüglichen Bestimmung bei *παρέλαβον*, 3. die Unterscheidung zwischen diesem *παρέλαβον* und der Einzeltatsache der ihm geltenden Christuserscheinung in v. 8, 4. der Zusammenhang zwischen v. 3 u. 11.[1]) Nicht den einzigen Inhalt der Verkündigung bildete (cf zu 2, 2 S. 115 f.), aber mit zu ihren ersten Gegenständen gehörte der Tod und die Auferstehung Christi. Durch den Endzweck der Erörterung ist zunächst nur die Versicherung der Auferstehung Christi gefordert. Wenn Pl dennoch nicht nur

---

[1]) Diese Auffassung von *παρέλαβον* streitet nicht gegen die Bedeutung der Christuserscheinung; diese schuf die Gewißheit über die entscheidende Grundtatsache, aber eben damit auch das Verlangen, das Nähere über die Tatsachen zu hören und an dem Verständnis der Gemeinde, wie es ihr der Herr selbst aus der Schrift eröffnet hatte, Anteil zu nehmen. Auch nicht gegen die in Gl 1, 12 ff. behauptete Unabhängigkeit des Pl gegenüber den Uraposteln; denn solcher Austausch bedeutete keinen Verzicht auf die selbständige eigene Gewißheit und Autorisation oder auf das eigene erfahrungsmäßige Verständnis des Ev.

den Tod Jesu überhaupt erwähnt, was als Voraussetzung der Auferstehungsverkündigung am Ende unerläßlich war, sondern seine einstige Verkündigung von ihm noch nach den besonderen Beziehungen *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* und *κατὰ τὰς γραφάς* rekapituliert, so muß sich auch dies aus dem Zusammenhang (cf oben S. 432) erklären. Der erstere Zusatz drückt die Heilsbedeutung des Todes Jesu aus, der im Interesse der Sühnung der Sünden und also als Opfer für sie erfolgt ist (cf zum Ausdruck Hb 5, 1; 9, 7; 10, 12: zur Sache I, 6, 20; 7, 23; 11, 24; II, 5, 15. 21; 1 Th 5, 10; Gl 1, 4; 3, 13; Rm 3, 25 f.: 4, 25; 5, 18 f.: 6, 6. 8; Kl 1, 21 f.; Eph 2, 16), und bereitet damit den Nachweis vor, daß auch die Auferstehung Christi soteriologisch zu würdigen, also als Begründung der Auferstehung der Gläubigen zu nehmen sei, ja deutet auf den Gedanken, daß mit der durch den Tod Jesu bewirkten Wegnahme der Sünde auch das Hemmnis beseitigt sei, welches die heilschaffende Auswirkung der Auferstehung Christi aufhalten könnte. Der zweite Zusatz hinwieder (zum Ausdruck cf Rm 1, 2: 16, 26: 4, 3: 9, 17 etc.) bezeichnet den Tod und ebenso hernach die Auferstehung Christi als Erfüllung der in den Schriften des AT enthaltenen Weissagungen, entkleidet die Ereignisse damit aller Zufälligkeit und stempelt sie zu Gliedern des den Menschen zugewandten Heilsgedankens Gottes; der Zusammenhang zwischen Christi Auferstehung und der seiner Gläubigen, den nachzuweisen beabsichtigt ist, rückt damit von vornherein in das Licht einer gottgewollten Ordnung (cf zum Tod des Messias Jes 53; Ps 22; zur Auferstehung Ps 16, 9 f.; Hosea 6, 2; Jon 2, 1; AG 2, 25 ff.: 13, 34 ff.). Auch der Hinweis darauf, daß die Verkündigung des Todes Christi zugleich eine Verkündigung seines Begrabenwerdens war, ist in dem Zusammenhang des Ganzen mehr als bloße Rückerinnerung; denn es wird damit die volle Wirklichkeit des Todes Jesu und die Gleichartigkeit seines Todesgeschickes mit dem Geschick derer hervorgehoben, die durch seine Auferstehung auch selbst die Auferweckung erlangen sollen. Endlich kennzeichnet der Zusatz *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* die Auferstehung Christi als ein geschichtliches Ereignis von unzweifelhafter, weil chronologisch zu bestimmender Wirklichkeit und führt dadurch von selbst zur Aufzählung der Erscheinungen über, welche diese Wirklichkeit von anderer Seite her bestätigen. Nicht eine Formel hat also Pl wiederholt (cf S. 432) wohl aber den gemeinsamen und notwendigen Hauptinhalt seiner und aller christlichen Verkündigung nach seinen gerade für den vorliegenden Zusammenhang wichtigen Hauptmomenten rekapituliert: Zu dem ersten nämlich, was ich euch überlieferte, gehörte, was ich auch überkommen hatte, daß Christus gestorben ist für unsere Sünden gemäß den Schriften, und daß er begraben ward, und daß er auferweckt worden ist am dritten Tage nach

den Schriften, und daß er dem Kephas erschien, darnach den Zwölfen.[1]) Formell nicht mehr von *παρέδωκα* abhängig, tatsächlich aber doch noch als zu jener uranfänglichen *παράδοσις* gehörig gemeint, setzt dann eine weitere Aufzählung die begonnene Reihe fort: Darnach erschien er über fünfhundert Brüdern auf einmal, von denen die Mehrzahl noch jetzt am Leben ist (Jo 21, 21 ff.), etliche aber entschlafen sind; darnach erschien er dem Jakobus, darnach den Aposteln insgesamt; zuletzt von allem erschien er auch, gleichwie der Mißgeburt, mir.[2]) Der die schon früher mitgeteilte Tatsache aus der augenblicklichen Gegenwart heraus beleuchtende Zusatz in 6 erhärtet an seinem Teile ganz besonders die Sicherheit der Auferstehung Jesu; Jakobus ist unter den Brüdern des Herrn (9, 5) derjenige, der infolge seiner Stellung an der Spitze der jerusalemischen Muttergemeinde auch für die auswärtigen Christen ganz besonders als Autorität neben den Zwölfen in Betracht kam (Gl 1, 19; 2, 9. 12; AG 12, 17; 15, 13). Daß Pl die Brüder des Herrn, soweit sie missionarisch arbeiteten, von den Aposteln unterschieden habe, geht aus 9, 5 nicht sicher hervor (cf dort zu *καὶ Κηφᾶς*): aus 4, 9 andrerseits erhellt, daß er den Apostelnamen nicht auf die Zwölfe und sich beschränkt hat. Deshalb und wegen der dann unerklärlichen Seltsamkeit des Wechsels in der Bezeichnung ist es nicht wahrscheinlich, daß die Apostel insgesamt wieder nur die vorher genannten Zwölf seien; wir sind aber außer Stande, für jene der Bekehrung des Pl auf jeden Fall vorhergehende und wahrscheinlich in die „40 Tage" AG 1, 3 fallende Zeit bestimmte Persönlichkeiten außer Jakobus zu nennen, die zu dem zunächst durch die Zwölfe repräsentierten Gesammtkreis der Apostel hinzuzuzählen wären. Daß Pl von noch anderen Erscheinungen des Auferstandenen gewußt habe, ist durch die vorliegende Aufzählung nicht im mindesten ausgeschlossen; denn sie ist offenbar unter einem bestimmten Gesichtspunkt, also ev. auch in einer bestimmten Auswahl veranstaltet. Sie sind nämlich insgesamt Einzelbeiträge zu jener Gesamtveranstaltung, welche es ermöglicht, daß die Predigt von dem Auferstandenen auf Grund der

---

[1]) So kann es heißen, wiewohl die Zwölfzahl damals nicht voll war, cf Mr 14, 13 u. 16 mit 17, auch Mt 26, 53; der westliche Text hat die sehr überflüssige Korrektur *ἕνδεκα*.

[2]) *ἔπειτα* ist hier überall, wie *ἔσχατον* zeigt, nicht nur enumerativ, sondern auch chronologisch gemeint. Da aber *εἶτα* gleichfalls in dieser und in jener Hinsicht gebraucht wird (Mr 4, 28; I, 12, 28), läßt sich aus inneren Gründen nichts darüber entscheiden, ob in 5 mit ℵ A *ἔπειτα* oder mit B K L P *εἶτα* und ebenso in 7 nach *Ἰακώβῳ* mit ℵ A F G K *ἔπειτα* oder mit B D L P *εἶτα* zu lesen ist. — Der Akkusativ des Neutrums *ἔσχατον* erklärt sich, weil es Apposition zum ganzen Satz ist (cf Rm 8, 3): das in ihm berichtete Ereignis war das letzte von allen.

Augenzeugenschaft des zu ihrer Durchführung berufenen Kreises von Arbeitern und der zu ihrem Bekenntnis berufenen Gesamtgemeinde in die Welt, d. h. in das Judentum und in das Heidentum ausgehen konnte. Was an Erscheinungen Jesu unter den Gesichtspunkt z. B. der seelsorgerlichen Führung einzelner fällt (Jo 20, 11 ff.; Lc 24, 13 ff.; Mr 16, 9 ff.), das konnte und mußte darum hier außer Betracht bleiben.[1])

[**12, 8—10**] An der auffallenden Vergleichung, die Pl in 8 auf sich selbst anwendet, ist zunächst der Artikel zu beachten; er gibt dem Bilde eine Beziehung zu dem Vorausgehenden und benennt mithin Pl als den, der im Verhältnis zu den vorher genannten d a s *ἔκτρωμα* ist. *ἔκτρωμα* selbst aber bezeichnet nicht den zwar zu früh geborenen, aber lebensfähigen, sondern den lebensunfähigen, durch einen Abortus aus dem Mutterschoße hervorgegangenen Embryo (cf LXX Hiob 3, 16; Eccl 10, 3; Ps 58, 9; Nu 12, 12), der eben deshalb das Licht nicht zu sehen vermag, sondern tot an das Licht kommt (Theodoret: *ὃ τῷ τῶν ἀνθρώπων οὐκ ἐγκατείλεκται καταλόγῳ*). Damit fallen alle die Deutungen, welche das Bild auf die Plötzlichkeit und Unvermitteltheit der Bekehrung des nicht langsam zum Glauben ausreifenden Pl beziehen, von selbst weg; nicht die Lage oder Stufe, in oder auf welche Pl durch die Erscheinung Christi versetzt wurde, sondern das, als was diese Erscheinung ihn vorfand, muß das Bild beschreiben. Mit Rücksicht auf die in 9 folgende Begründung wird man aber dann sagen dürfen, Pl bezeichne sich als *ἔκτρωμα*, sofern die willige Hinnahme Christi und des Glaubens an ihn die für einen rechten Israeliten normale und zeitgemäße Entwicklung war, sein Widerstand gegen Jesus und seine Gemeinde also ihn als eine lebensunfähige Mißgeburt kennzeichnete, eine Vorstellung, die man sich dadurch wird verdeutlichen dürfen, daß man sich als die Mutter, die durch die normale Geburt jener erfreut und durch den Anblick des letzteren entsetzt ist, das geistliche Israel des Glaubens denkt (Gl 3, 7; 4, 22—31; Rm 4, 11 f. u. 16 f.). Die andern Apostel standen also

[1]) Über das Verhältnis zwischen dieser von Pl berichteten Reihe von Erscheinungen zu den aus den Ev und AG bekannten ist hier nicht eingehend zu handeln. Cf aber zu *Κηφᾷ* Lc 24, 34; zu *τοῖς δώδεκα* Jo 20, 19 ff.; Lc 24, 36 ff.? Mt 28, 16 ff.; Mr 16, 12; zu *τοῖς ἀπ. π.* vielleicht Lc 24, 51 ff.; AG 1, 2 ff. Für die Erscheinung vor den Fünfhundert hat die Auslegung öfters, aber ohne Recht, an Mt 28, 16 ff. gedacht. Über die vor Jakobus berichtet bei Hieron. de vir. ill. 2 ein Fragment des Hebräerevangeliums; hier ist sie auf den Auferstehungstag selbst verlegt und sagenhaft ausgeschmückt. Über die Bedeutung von *ὤφθη* sollte es eigentlich überflüssig sein zu bemerken, daß es nur von tatsächlichen Versichtbarungen des leiblich Auferstandenen gemeint sein kann; das beweist die Abwesenheit jedes Hinweises auf irgend einen ekstatischen Zustand der Empfänger jener Erscheinungen (cf II, 12, 2 ff.) und ebenso der enge Zusammenhang zwischen *ὤφθη* und dem *ἐγήγερται* in 4.

auch, als Christus ihnen erschien, schon im Glauben an ihn; er war in dem entsprechenden Zeitpunkt eine wahrhaften Lebens bare, regelwidrige Erscheinung. Ohne Bild führt mit einem auf *τῷ ἐκτρώματι* zurückweisenden *γάρ* v. 9 den Gedanken näher so aus: Denn ich (im Unterschied von anderen) bin der Geringste unter den Aposteln, der ich nicht geeignet bin Apostel zu heißen, weil ich die Gemeinde Gottes verfolgte. Das gilt von dem Einst und seinem einstigen, ihn auch jetzt noch an sich des Apostelnamens unwürdig machenden Unwert. Jetzt aber steht es doch auch anders: Durch Gnade Gottes aber bin ich, was ich bin, und seine auf mich gerichtete Gnade erwies sich als nicht erfolglos; sondern viel mehr als sie alle habe ich erarbeitet, nicht ich aber, sondern Gottes mit mir seiende Gnade.[1]) Da dem *ἐκοπίασα* schließlich zum eigentlichen Subjekt die Gnade Gottes gegeben wird (cf Gal 2, 20), so kann das Verbum nicht von der mit der apostolischen Arbeit verbundenen Plage, sondern muß von ihrem, allerdings unter anstrengender Bemühung des Pl errungenen Ertrag verstanden werden (Rm 16, 12). Die Ausschließlichkeit des Gegensatzes zwischen *ἐγώ* und *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* bezeugt zugleich, daß durch *σὺν ἐμοί* nicht nur ein Teil des Ertrags auf die Gnade zurückgeführt werden will, sondern aller Erfolg daher stammt, daß die Gnade in einen Bund mit Pl sich eingelassen hat. „Quod suum esse dixerat, corrigendo transfert totum in Dei gratiam“ (Calvin). Wie die Bemerkung in 6, so führt nun erst recht die mit *τῷ ἐκτρώματι* begonnene und in 9f. fortgesetzte Selbstbeurteilung des Ap ganz über den Rahmen der einstigen *παράδοσις*, wie sie hier rekapituliert werden will (cf v. 12), hinaus, und es entsteht die Frage, was Pl zu solchem Seitensprung veranlaßt habe. Zur Annahme eines apologetischen Seitenhiebs berechtigt der Parallelismus mit 9, 1 f. nach der früher vorgetragenen Auffassung jener Stelle nicht; sie erscheint aber auch aus einem anderen Grunde ausgeschlossen. Den vermeintlichen Nachweis seiner Apostelwürde hätte hier Pl nicht an die Christuserscheinung, sondern an seine berufliche Tätigkeit und ihren Erfolg geknüpft; denn eine Christuserscheinung war ja auch soeben den Fünfhundert zugeschrieben worden, die Brüder, aber nicht Apostel heißen. Dann wäre es aber doch psychologisch wahrscheinlicher, daß die Empfindung, die eigene apostolische Würde so verteidigen zu sollen, da sich eingestellt hätte, wo Pl seine Tätigkeit und ihren inneren Parallelismus mit der der anderen Apostel hervorhob, also

---

[1]) *ἡ* vor *σὺν ἐμοί* dürfte mit einerseits ℵ B, andrerseits D G zu streichen sein. An dem attributiven Charakter von *σὺν ἐμοί* ist aber deshalb doch nicht zu zweifeln, cf 10, 18; II 9, 13; 1 Th 4, 16.

in v. 4, statt daß sie bei Erwähnung eines Widerfahrnisses auftritt, das hier in ganz anderer Absicht, nämlich als Beleg für die Tatsächlichkeit der Auferstehung Christi angeführt wird. Vielmehr ist anzunehmen, daß Pl jenes Ereignis vor Damaskus nicht erwähnen konnte, ohne daß sich im innersten Herzen ihm die Empfindung der unverdienten, aber überschwänglich reichen Begnadigung, die er damals empfing, regte. Nicht der Gedanke an seine apostolische Autorität, sondern demütige und schamvolle Freude, also führt ihm die Feder — das dürfte schließlich auch weit besser in den Stimmungsgehalt des die große Ausführung über die Auferstehungshoffnung vorbereitenden Abschnittes passen. Pl schließt ihn, indem er das Facit zieht: [**15, 11**] Es sei nun ich oder es seien jene, so predigen wir und so habt ihr es gläubig angenommen. Durch das *οὕτως* wird die ganze Ausführung über den der evangelischen Verkündigung dienenden *λόγος* umschlossen, durch die Spezifizierung des Subjekts der schon in dem Anfang von 3 enthaltene Gedanke bestimmt ausgesprochen, durch die Unterscheidung des präsentischen *κηρύσσομεν* und des aoristischen *ἐπιστεύσατε* der Inhalt von 1f. ins Gedächtnis gerufen. Der Abschnitt aber, der so abschließt, mußte durch die eigentümlich weite Ausholung, mit der er begann, und durch die Verschweigung seiner Tendenz gespannte Erwartung hervorrufen.

b. Die Konsequenzen aus der Leugnung oder Bejahung der Auferstehung Christi 15, 12—34. Erst jetzt, nachdem der entscheidende Beweispunkt objektiv festgestellt und zugleich mit der Person der Leser selbst in engste Beziehung gesetzt ist, wird die Ursache der ganzen Erörterung enthüllt: [**15, 12**] Wenn aber Christus gepredigt wird, daß er aus Toten (*ἐκ* = aus der Mitte, cf. *ἐν νεκροῖς* = unter der Zahl der Toten LXX Ps. 87, 5; Sap. Sal. 4, 18; 13, 10; Tob. 5, 9) auferweckt worden ist, wie sagen dann unter euch etliche, Totenauferstehung gebe es nicht?[1]) Auf die Quelle der Kenntnis von dieser Tatsache weist hier und später keinerlei Andeutung; es war also wohl auf keinen Fall der Gemeindebrief, aus dem sie stammt. Aus dem *τινές* (cf v. 34) erhellt, daß die Anschauung damals erst kleinere Kreise der Gemeinde erfüllte, aus dem Tenor der Widerlegung des Ap, daß sie noch keineswegs zu der ganzen Fülle ihrer Konsequenzen entwickelt war und daß man insonderheit den Heilsglauben an Christus darüber nicht aufgegeben hatte; die ganze Art der Warnung in 33f., die an die Gemeinde überhaupt, aber dann natürlich in erster

---

[1]) Die LA *ἐκ νεκρῶν ὅτι ἐγήγερται* (DGdg) betont das *ἐκ νεκρῶν*, das doch nur verdeutlichende Nebenbestimmung ist, gegenüber dem *ἐγήγερται* aufs stärkste, erweist sich aber gerade an der Zwecklosigkeit dieser Betonung als nicht ursprünglich.

Linie an die von jenem Irrgedanken Bedrückten sich wendet, läßt nicht auf unbelehrbare und unverbesserliche Verhärtung in einem Irrtum schließen, sondern auf beginnende Einmengung zerstörender Elemente in den christlichen Gedankenkreis. Erst die Auslegung des einzelnen kann diese allgemeinen Grundzüge der Erscheinung noch näher bestimmen (cf zu 15, 34). Nicht von irgend welchen bestimmten Toten nun, wie etwa von den christlich Verstorbenen, sondern von Toten überhaupt, wie der Mangel des Artikels vor *ἀνάστασις* und vor *νεκρῶν* zeigt, wird die Auferstehung verneint: die Erscheinung als solche existiert nicht. Das läßt erwarten, daß die Behauptung nicht aus einem Zweifel an Gottes Heilsabsichten, sondern aus allgemeinen Anschauungen von Tod und Leben entsprang. Dem entspricht auch, daß sie an erster Stelle hinsichtlich der Rückwirkung besprochen wird, welche sie auf die Verkündigung von der Tatsächlichkeit der Auferstehung Christi und den Glauben daran übt: [**15, 13—15**] Wenn es aber (das *δέ* erklärt sich aus der Umkehrung der in 12 angewandten Folgerungsweise) Totenauferstehung nicht gibt, dann ist auch Christus nicht auferweckt worden; wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, so ist also nichtig (nämlich in der entscheidenden Behauptung als falsch und verwerflich erwiesen cf *ψευδομάρτυρες* in 15) (auch) unsere Predigt, nichtig (aber) auch euer Glaube (nämlich sofern er an der Bejahung der Auferstehung Christi das wichtigste Merkmal seines Inhalts hat, v. 1 f. u. 12); wir werden aber auch als Lügenzeugen über Gott (*ϑεοῦ* Gen. object.) erfunden (bei unserer durch jene Annahme gestalteten Beurteilung durch uns selbst, aber auch bei der analogen durch die Menschen und durch Gott), weil wir Zeugnis ablegten wider Gott, daß er Christum auferweckt habe, den er doch nicht auferweckt hat, wenn anders doch (zu *εἴπερ* cf zu 8, 5; zu dem die enge Verbindung zwischen Voraussetzung und Folgerung noch besonders unterstreichenden *ἄρα* cf 5, 10; 7, 14) Tote nicht auferweckt werden. Die Irrealität der Voraussetzung (*εἰ*

[1]) In 14 lesen ℵ A D G K P g *καί* nach *ἄρα*, B L d syr^utr vulg lassen es weg. Nach *κενή* haben die Hauptzeugen der alexandrinischen und westlichen Überlieferung einfaches *καί*, der jüngere Syrer und L *δὲ καί*. — Als Genitiv bei *πίστις* wird nach der überwiegenden Autorität von ℵ A G K L P, der altlateinischen und syrischen Texte *ἡμῶν* zu lesen sein; es rechtfertigt sich auch aus inneren Gründen, da *κήρυγμα* und *πίστις* hier einander genau so gegenübergestellt sind, wie in 11 *κηρύσσομεν* und *ἐπιστεύσατε* cf v. 1. — In 15 fehlt *εἴπερ . . . ἐγείρονται* in D d und syr^sch; zu streichen ist es deshalb nicht, da die Weglassung sich auf das Homoioteleuton zwischen 15 fin. u. 16 init. zurückführen wird; ist es für den Sinn auch entbehrlich und für die Flüssigkeit des Ausdrucks beschwerlich, so malt es doch recht die unentrinnbare Verstrickung, welche der Satz *ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἐστίν* mit sich bringt.

c. Ind. cf zu 9, 17) erstreckt sich über die ganze Schlußfolgerung bis in die Nebensätze von 15 hinein. Christi Auferstehung macht also durch ihre Tatsächlichkeit den Zweifel, ob Totenauferstehung metaphysisch möglich sei, zu Schanden. Indem Pl dies in einer deductio ad absurdum darlegt, gibt er zu erkennen, daß man in K jenem Satz zum Trotz an der Auferstehung Christi selber nicht zweifeln wollte, also auch, daß man die von Pl gezogene Konsequenz, so nahe sie auch liegt, noch nicht gezogen hatte.[1]) Man verhehlte sich noch, daß der von irgendwoher aufgenommene Satz einen Bruch mit der ganzen Heils wahrheit bedeute. Mit der nachdrucksvoll bestätigenden Wiederholung des entscheidenden Gliedes der ganzen Argumentation in 16 schreitet dann aber Pl zu einem Nachweis anderer Richtung fort: [**15, 16—18**] Denn wenn Tote nicht auferweckt werden, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, so ist vergeblich (oder töricht) euer Glaube, so seid ihr noch immer in euren Sünden; folglich gerieten auch die in Christo Entschlafenen ins Verderben. Der Wechsel in dem mit *πίστις* verbundenen Prädikat gegenüber 14 zeigt, daß auch in dem Begriff von *πίστις* ein anderes Moment als dort vorwaltet und zwar, wozu die Grundbedeutung von *μάταιος* = vergeblich am besten sich schickt, das der Heilszuversicht: an Christus, dem Nicht-Wiedererweckten, einen Heiland haben zu wollen, ist ein törichtes und vergebliches Vertrauen. Bestätigt wird dieses Verständnis von *πίστις* dadurch, daß der dem ersten parallele zweite Folgerungssatz die Negation einer Heilsgabe als notwendige Konsequenz aus der Negation der Auferstehung Christi benennt. Wird neben ihr keine zweite genannt, so muß sie auch die entscheidende sein. Der bei Pl einzigartige Ausdruck *ἐν ταῖς ἁμαρτίαις εἶναι* (cf aber Eph 2, 1 u. Rm 6, 1 jedoch auch Gl 3, 22; Rm 3, 9; 7, 14. 17. 20; 8, 10, andrerseits Joh. 8, 21. 24; 9, 34) bestimmt sich näher durch den Gegensatz zu 15, 3 sowie durch den Kontext; letzterer namentlich weist mit aller Bestimmtheit auf ein Heilsgut der Art, daß man sich in bezug auf dasselbe einer falschen Zuversicht hingeben konnte, die nun als grundlos und töricht abgetan werden müßte; das kann dann aber nicht die Aufhebung der verführerischen Macht der Sünde über den Menschen, sondern nur die Sühnung und Er-

---

[1]) Es entsteht also die Frage, wie es zu erklären ist, daß man diese Folgerung sich verbergen konnte. Möglich, daß dabei Anschauungen mitwirkten, die sich an den wesentlichen Unterschied zwischen Christus und den anderen Menschen hielten; cf dagegen 20 ff. u. 45 ff. Stärker aber ist der Eindruck, daß eine gewisse oberflächliche Gedankenlosigkeit mit jener skeptischen Anschauung spielte, ohne sich auf ihre Konsequenzen zu besinnen.

lassung ihrer Schuld sein; der Plural ἁμαρτίαις mit dem Genitiv ἡμῶν ist auch allein bei dieser Fassung des Begriffs verständlich. Die Zuversicht, von den Sünden losgesprochen zu sein, ist also, falls Christus nicht auferstanden ist, eine Selbsttäuschung.[1]) ἄρα an der Spitze von 18 stünde zwecklos, wenn es die neue Aussage nur einfach als dritte Wirkung neben die beiden anderen stellen wollte; es folgert vielmehr aus diesen selbst in ihrem Zusammenhang mit der vorausgesetzten Annahme ein weiteres: ist der Glaube an Christus töricht und insonderheit der Schuldbann der Sünde noch wirksam, dann sind die, die bei ihrem Sterben in der Heilsgemeinschaft mit Christus sich befanden, bzw. darauf, daß sie darin stünden, ihr Vertrauen setzten, doch dem die Sünder erwartenden Verderben (cf 1, 18; II, 2, 15; 4, 3. 9; Rm 2, 12; 9, 22. 2. Th 2, 3. 10; Phl 1, 23; 3, 19; 1 Tm 6, 9) anheimgefallen.[2]) Die Nichtwirklichkeit der Auferstehung Christi, bzw. jener erste Satz, von welchem aus sich diese als notwendige Konsequenz ergibt, bedeutet also, wie einen Bruch mit der gesamten Heils w a h r h e i t, so die Auflösung des gesamten christlichen Heils s t a n d s nicht bloß für den Todesfall, sondern für Leben und Tod, Diesseits und Jenseits.[3]) [**15, 19**] Der asyndetisch angefügte Schlußsatz der ganzen

---

[1]) Die Sühnung der Sünde ist allerdings durch den Tod des Heilands vollbracht cf 15, 3; II, 5, 19 ff.; Gl 3, 13; Rm 3, 24 f.; Eph 1, 7. Aber diese Wirkung des Todes Christi steht und fällt mit seiner Auferstehung, wie auch der Parallelismus in Rm 4, 25 zu erkennen gibt. Der Zusammenhang beider Gedanken wird darin liegen, einmal daß dem nicht auferweckten Christus die lebendige Aktivität fehlt, die er bedarf, um den Ertrag seines Todes wirksam auszuteilen; ferner darin, daß jener Tod nur darum sühnende Wirkung besitzt, weil sein Subjekt der Herr ist, der auferstehen wird; endlich darin, daß ohne die Auferstehung Christi auch von keiner Auferstehung derer, die an ihn glauben, die Rede sein kann, die Letzteren also dann doch noch unter der Folgewirkung der Sündenschuld stehen und also auch ohne Christi Auferstehung von keiner wirklichen Sühnung der Schuld die Rede sein kann, cf Rm 6, 23.

[2]) Nur wenn man diesen Zusammenhang beachtet, bleibt die Frage ausgeschlossen, mit der sich abzufinden schon C a l v i n bestrebt war, ob denn nicht die vom Leibe geschiedene Seele für sich heilsfähig und heilsteilhaftig sei in der Gemeinschaft mit dem ebenso geistig fortlebenden Christus.

[3]) Auch diese Konsequenz hatte man in K noch nicht gezogen, sonst hätte Pl von ihr aus nicht einen Gegenbeweis führen können. Man muß also trotz des Satzes *ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν*, wie den Glauben an die Auferstehung Christi, so auch den H e i l s glauben an ihn irgend wie bewahrt haben. Aber wie fügte sich dabei Heilserwartung und Negation der Totenauferstehung ineinander? So, daß man die Toten als ausgeschlossen von dem Heil betrachtete, das nur die bei der Parusie Lebenden erlangen könnten, also wie in Thessalonich nach 1 Th 4, 13? Nein; denn dann hätte der Satz *οἱ ἐν Χρ. κοιμηθέντες ἀπώλοντο* die Beweiswucht nicht, um deren willen ihn Pl offenbar an das Ende gestellt hat. Also wahrscheinlich doch so, daß man die Auferweckung ruhig entbehren zu können meinte, da ja die unsterbliche Seele doch ihre Seligkeit genieße. Indem man also der

Argumentation erhält sein Gepräge durch die eigentümliche Stellung von *μόνον*, die bei der von den syrischen Texten und KLP dargebotenen Wortfolge *ἠλπικότες ἐσμὲν ἐν Χριστῷ μόνον* ganz verwischt wird; sie drückt aus, daß die in *μόνον* enthaltene Einschränkung dem ganzen Satze vermeint ist. Durch die Wortstellung wird außerdem *ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ*, durch die periphrastische Ausdrucksweise (cf 14, 11) *ἠλπικότες* betont. Dieses Perfektum steht freilich nicht, um den Rückblick von einem jenseits „dieses Lebens" gelegenen Standpunkt anzudeuten und zu sagen, daß dann das Hoffen eine und zwar fruchtlos abgetane Sache sei; denn dann müßte daneben *ἐσόμεθα* stehen. Das Perfektum bezeichnet vielmehr hier wie sonst oft das Hoffen als ein gegenwärtiges, aber auf Grund einer abgeschlossenen Willensbewegung zu dauerndem Stand gelangtes, ist also stärker als das Präsens (II, 1, 10; 1 Tm 4, 10; 5, 5; 6, 17). Mit dieser Stärke steht dann freilich in schärfstem Widerspruch, daß es ein bloßes Hoffen ist, dem kein gegenwärtiger Besitz entspricht und keine künftige Erfüllung folgt — weil der Christus, an dem es haftet, nicht auferweckt und darum kein Helfer für Tod und Leben ist. Andrerseits charakterisiert sich dieser Lebensstand dadurch, daß er bloß *ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ* vorhanden ist, weil es, da es keine Totenauferweckung gibt, auch kein jenseitiges Leben gibt, in welchem er sich fortsetzen und erfüllen könnte — weil er also über die Hinfälligkeit des Menschen nicht hinausführt. Mithin kreuzen sich in dem Satze zwei Gedanken: der eine, daß ein Verhältnis den Menschen nicht reich macht, das bloß in dem gegenwärtigen Leben seine Stätte hat, und der andre, daß ein Christus den Menschen nichts nützt, der bloß Gegenstand erfolglosen Hoffens ist. Ohne Zweifel belastet diese Gedankenprägnanz den Satz einigermaßen: aber sie paßt doch gut an das Ende einer Auseinandersetzung, die ganz und gar darauf ruht, daß die Verneinung der Möglichkeit von Totenauferstehung überhaupt zugleich die Auferstehung Christi als des Heilands verneint. Ob man von diesem oder jenem ausgehe, immer kommt man zu dem Ergebnis: Wenn wir weiter nichts sind als Leute, die in diesem Leben auf Christus hoffen, sind wir die Bejammernswertesten (zum Komparativ cf zu 13, 13) unter allen Menschen;

---

verstandesmäßig einleuchtenden Unmöglichkeit von Totenauferstehung sich unterwarf, glaubte man doch den Heilsglauben bewahren zu können. Aus dem stillschweigenden Gegensatz gegen jene Anschauung wird sich erklären, daß Pl die Aussage von der *ἀπώλεια* der Gestorbenen hier überhaupt beizieht, ferner wie er sie ableitet, endlich daß gerade *ἀπώλοντο* nachdrucksvoll am Schluß steht: Jener Ausweg ist nichtig, da die Verneinung der Totenauferweckung auch die Auferstehung Christi verneint, mit ihr aber das Heil überhaupt aufgelöst ist.

denn wir versäumen über dem Hangen an einer trugvollen Zukunftshoffnung das, was Menschen dann überhaupt übrig bleibt, den fröhlichen Genuß des irdischen Daseins. Ist an der Vermutung (cf zu 29), daß der Abschnitt v. 29 ff. in der Fortpflanzung des Textes an unrechte Stelle geraten ist, etwas wahres, dann dürfte der Schluß von 19 der Ort sein, wo er sich vollständig passend anfügt, und die Voranstellung von *ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ*, welches durch 17 f. nicht unmittelbar motiviert ist, würde sich aus Rücksicht auf den beabsichtigten Übergang zu derjenigen Seite der Sache, die in 29 ff. behandelt wird, besonders gut erklären.

[**15, 20**] Der irrigen Annahme und all ihren schmerzlichen Folgen setzt *νυνὶ δέ* den wirklichen Sachverhalt so entgegen, daß dabei die Auferweckung Christi zugleich nach ihrer jenen Folgen entgegengesetzten Bedeutung gewürdigt wird: Nun aber ist Christus auferweckt von den Toten, ein Erstling der Entschlafenen. *ἀπαρχή* nämlich bezeichnet, ob es nun mit dem Genitiv der Ernte oder der Teigmasse oder einer für Christus zu sammelnden Menschheit etc. gebraucht wird (oft in LXX; Rm 11, 16: I, 16, 15; Jk 1, 18: Rm 8, 23) den Erstlingsteil immer unter dem Gesichtspunkt, daß durch ihn das Ganze zugänglich oder erreichbar bzw. seine Erwerbung verbürgt wird. Das als Apposition zu dem Subjekte *Χριστός* nur, sofern von ihm das Prädikat *ἐγήγερται* gilt, hinzugefügte *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* drückt demnach ein nicht bloß zeitliches, sondern kausales Verhältnis zwischen der Auferweckung Christi und der der übrigen im Todesschlaf Liegenden aus; das Perfektum *κεκοιμημένων* bezieht sich dabei auf den Zeitpunkt oder die Zeitpunkte, wo jene Wirkung sich vollzieht, bezeichnet also die dann jeweilig im Tode Befindlichen. Für die Zwecke des Ap steckt in jener appositionellen Beifügung der eigentliche Hauptgedanke: ihn entfaltet mit erläuterndem *γάρ* zunächst der Gedanke: [**15, 21**] Da nämlich durch einen Menschen Tod (in die Welt gekommen ist oder in der Welt sich ausgewirkt hat), so (kommt und wirkt sich aus) auch durch einen Menschen Totenauferstehung. Schon der Mangel eines Verbums zeigt, daß nicht eine zeitliche Verhältnisbestimmung hinsichtlich der beiden Vorgänge ausgedrückt werden will; *ἐπειδή* ist daher kausal zu verstehen (14, 16). Wie dann schon die Stellung des *καί*, nicht minder aber auch das Verhältnis der Gedanken überhaupt erkennen läßt, ruht der kausale Zusammenhang zwischen Vordersatz und Nachsatz auf der Nebenbestimmung *δι᾽ ἀνθρώπου*: nicht das meint Pl, daß, da es ein Sterben gebe, es auch eine Totenerweckung geben müsse, sondern der Umstand, daß durch einen Menschen der Tod gekommen ist, macht es ihm notwendig und begreiflich, daß wieder durch einen Menschen die Auferstehung kommt. Die Artikellosigkeit von *ἀνθρώπου* bestätigt diese Auffassung und

zeigt zugleich, daß es sich hier noch nicht um die Besonderheit des einen und des andern Menschen handelt, sondern darum, daß es in beiden Fällen ein Mensch ist, der die Mittelursache bildet. Welches ist der Gegensatz, den Pl bei diesem *δι' ἀνθρώπου* mitgedacht hat? Doch wohl der, daß der Tod nicht von Natur und ursprünglich (cf Rm 5, 12 f.) vorhanden gewesen ist, sondern durch menschliches Tun und geschichtliches Begebnis da ist. Dann enthält der Nachsatz den Gedanken, daß demzufolge auch die Totenauferstehung auf gleiche Weise, also nicht durch ein Naturgesetz, sondern durch menschliche Vermittlung zu stande kommt so zwar, daß einer der Erstling ist und die anderen durch ihn solches Widerfahrnisses teilhaftig werden. Ein Gedanke, der an dieser seiner Stelle noch wichtiger und einleuchtender erscheint, wenn man annehmen darf, daß jene Zweifler in K die Auferstehung deshalb für unmöglich erklärten, weil sie der Natur entgegen sei, und daß sie die Auferstehung Christi als einen isolierten Vorgang betrachteten, mit welchem sie keine allgemeinen Konsequenzen zu verbinden vermochten. Was nun damit als allgemeines Prinzip ausgesprochen war, das wird jetzt in seiner besonderen Wirklichkeit vorgeführt: [**15, 22**] D e n n w i e i n d e m A d a m (der Artikel *τῷ* weist auf ihn als konkrete geschichtliche Person bekannter Art und bekannten Wesens) a l l e s t e r b e n, s o w e r d e n a u c h i n d e m C h r i s t u s a l l e l e b e n d i g g e m a c h t w e r d e n. Nach seiner Stellung bestimmt *ἐν τῷ Ἀδάμ* weder das Subjekt noch das Prädikat für sich, sondern die Gesamtaussage *πάντες ἀποθνῄσκουσιν* näher: Die Tatsache des allgemeinen Sterbens der Menschen führt sich auf Adam und darauf zurück, daß er ist, als was er unter diesem Namen allgemein bekannt ist, der Stammvater der Menschen, und die Zugehörigkeit der Menschheit zu diesem Adam führt immer in den Bereich des Todesgesetzes hinein. Betont ist also *ἐν τῷ Ἀδάμ* und *ἀποθνῄσκουσιν;* nur dadurch wird ja auch der Satz in dem engen inneren Anschluß an v. 21 erhalten, in dem er steht; der Unterschied des einzelnen und der aus vielen bestehenden Gesamtheit dagegen bildet nur ein nebensächliches Moment des Gedankens. Während nun aber in 21 der Mittler des Todes und der der Auferstehung hinsichtlich ihrer Gleichheit als Menschen benannt waren, dient die Einsetzung des Personennamens wie im Vorder- so nunmehr auch im Nachsatz von 22 dazu, die wesentliche Verschiedenheit derselben zu bezeichnen. Dem Adam dort tritt hier der entgegen, der schon durch seinen Namen als Träger der auf das Reich Gottes gerichteten Heilspläne Gottes gekennzeichnet ist. Von ihm geht daher eine andere Wirkung aus. Schon das Futurum, ebenso aber auch der Zusammenhang mit 21 zeigen, daß dabei nicht an die innerlich und geistlich belebende Wirkung Christi in der Gegenwart (Gl 2, 20), sondern an die Erweckung des Lebens

aus dem Tode zu denken ist, dann aber auch in dem vollen soteriologischen Sinne als Erweckung zu ewigem Heilsleben, wie er durch den Gegensatz zu dem adamitisch bestimmten Sterben und durch den paulinischen Begriff der ζωή überhaupt (Rm 6, 23) gegeben ist. Damit, daß der Christus da ist, den die evangelische Predigt verkündigt, ist auch allumfassende Lebendigmachung gegeben, und die Zugehörigkeit der Menschheit zu Christus führt immer in diesen Lebensbereich höchster Art hinein. Das Tertium comparationis zwischen Vorder- und Nachsatz liegt also darin, daß in beiden Fällen die Wirkung, von der die Rede ist, durch eine bestimmte geschichtliche Persönlichkeit sich vermittelt und deren Eigenart entspricht. Der unterste Gedanke aber, der darin wirksam ist, ist der, daß, wenn Christus überhaupt aus dem adamitischen Geschlecht dadurch eximiert ist, daß er auferweckt worden ist, dann auch diese seine Gegenüberstellung gegen Adam es notwendig mit sich bringt, daß von ihm eine ähnlich organische Wirkung ausgehen muß, aber natürlich in entgegengesetzter Richtung wie von Adam; erst dann ist diese seine Gegenüberstellung wirklich vollkommen, wenn er dem Tod, den dieser gebracht hat, auch das wirkliche Leben im vollen, also die Auferweckung der Toten einschließenden Sinne entgegensetzt. Der in *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* enthaltene Gedanke ist damit zu seiner ganzen Fülle entfaltet.[1])

[**15, 23 f.**] Näher bestimmt wird der in Christus angelegte Hergang in 23 ff. *ἕκαστος* greift auf *πάντες* in 22 b zurück, zu denen Christus selbst nicht gehörte. Dennoch wird es weiterhin durch *ἀπαρχή, ἔπειτα, εἶτα* so gegliedert, daß es auch Christus unter sich befaßt, und es bleibt angesichts der offensichtlich auf Gliederung bedachten Ausdrucksweise ein künstlicher Ausweg, diese *ἀπαρχή* nicht als subsumiert unter die in 23 a ausgesprochene Regel zu denken; vielmehr ist eine ähnliche Verschiebung des Ausdrucks

[1]) Hat Pl in 22 eine Wiederherstellung a l l e r zur Seligkeit gelehrt? Dies wäre auch dann zu verneinen, wenn *πάντες* einen weit stärkeren Ton hätte, als es ihn tatsächlich hat. Ohne Zweifel hat Pl, wie sonst, so auch zur Zeit des 1. Kor.-Briefs gelehrt, daß es einen zwiefachen Ausgang des Menschengeschlechts in Heil und Verderben gibt, der eine endgiltige Entscheidung darstellt, 1, 18; 3, 17; 5, 13; 6, 9 ff.; 9, 27; 10, 12; 11, 30. Hier, wo es sich ausschließlich um den Nachweis handelt, daß die Auferstehungshoffnung kein leerer Traum ist, bleibt aber diese Tatsache ganz außer Betracht, und der Blick konzentriert sich auf diejenigen, für welche diese Hoffnung zweifelhaft gemacht worden war. Exegetisch ausgedrückt heißt das: die gleiche Bestimmungslosigkeit des einen und des andern *πάντες* in 22 beweist nicht, daß es beidemal auch die numerisch gleiche Masse bezeichnet, sondern der Umfang von *πάντες* limitiert sich von selbst nach dem Fortschritt des Zusammenhangs, indem es das eine Mal die Gesamtheit derer meint, die in Adam sterben, das andre Mal die derjenigen, die in Christus lebendig gemacht werden; daß für jede dieser Gesamtheiten gleicherweise die jeweilige Wirkung unausbleiblich und zwar von einem entsprechenden Ausgangspunkt aus sich ergibt, das ist hervorgehoben.

und der Vorstellung, wie in 3, 10 zu beobachten war (cf S. 164 f.), auch hier vorhanden, indem aus dem speziellen *ἐν Χριστῷ ζωοποιηθήσεσθαι* nur der allgemeine Begriff des *ζωοποιεῖσθαι* überhaupt fortwirkt: Jeder aber (wird lebendiggemacht) in seiner Reihe (oder Abteilung): Erstling (ist) Christus (der also eine Gruppe für sich bildet), dann die Christo zugehörigen bei seiner Wiederkunft (1 Thess 4, 16), dann der Abschluß, wenn er einst die Herrschaft dem Gott und Vater übergibt, wenn er einst jede Herrschaft und jede Macht und Kraft abgetan hat.[1]) Schon das zeitliche Verhältnis zwischen dem ersten und zweiten *τάγμα* läßt erwarten, daß auch der durch *ἔπειτα* und der durch *εἶτα* bezeichnete Zeitpunkt als auseinanderfallend gedacht werden; die Unterscheidung eines besonderen *τάγμα* für die das Ende bildenden letzten Begebnisse wäre ja auch zwecklos, wenn, was mit *εἶτα* eingeführt wird, am gleichen Tage (Weiß), wie die Erweckung der Christusangehörigen, geschehen sollte. Statt daß nun aber das *τάγμα* derer genannt wird, deren Auferweckung der der Christuszugehörigen erst nachfolgen wird, tritt vielmehr eine Beschreibung dessen ein, was Christus tun wird, und wird gesagt, daß dieses Tun Christi das Ende bedeutet; von einer dritten Gruppe Auferstehender aber ist, buchstäblich betrachtet, auch weiterhin keine Rede. Daß nun *εἶτα τὸ τέλος* einen zwar elliptischen, aber selbständigen und wirklichen Hauptsatz bedeutet, geht schon aus dem Parallelismus mit den beiden vorausgegangenen analogen Sätzen hervor. Aber durch die Unterstellung desselben unter die Generalregel von 23a wird er dahin näher bestimmt, daß er von dem *τέλος τοῦ ζωοποιεῖσθαι*, also von dem Begebnis handelt, durch welches der Prozeß der *ζωοποίησις* seinen Abschluß findet. Nur der Zeitpunkt dafür wird in v. 2 selbst noch näher bestimmt. Daß Christus mit seiner Parusie erst in königliche Würde eintrete, müßte doch wohl irgendwo in den mancherlei Aussagen über seine Wiederkunft bei Pl zum Vorschein kommen, falls er so gedacht hätte. Tatsächlich wird aber die Parusie überall, unbeschadet dessen, daß die Gesamtheit ihrer Wirkungen sich auseinanderlegen mag, als das abschließende Ereignis der Zukunft betrachtet (1 Th 2, 19; 3, 13; 4, 15 f.; 5, 23; 2 Th 2, 1. 7 f.), weshalb sie auch geradezu unter dem Bilde des Tages des Herrn betrachtet wird (1, 8; 5, 5; II, 1, 14; 1 Th 5, 2 ff.; 2 Th 1, 10; 2, 2 cf. mit 8). Und andrerseits liegt doch, wenngleich es dem Pl nicht geläufig ist, Christus als König zu bezeichnen, in der Anschauung, daß das Reich Gottes auch gegenwärtig schon vorhanden

---

[1]) Zu lesen ist entweder *παραδιδοῖ* (mit ℵ A D P) oder *παραδιδῷ* (mit B G), was aber beides Konjunktiv ist (Blaß § 23, 4); durch die Verbindung mit *ὅταν* bekommt auch das Präsens futurischen Sinn.

ist (Rm 14, 17; I, 4, 20), für einen Vorstellungskreis, innerhalb dessen Christus als *κύριος* steht, die zweifellose Nötigung vor, Christus als gegenwärtigen König zu denken; daß aber das Reich dabei Gottes und nicht Christi heißt, beweist ebenso wenig etwas dagegen, wie aus dem Umstand, daß nach v. 24 Christus das Reich erst Gott und dem Vater übergeben wird, folgen kann, daß es für die Gegenwart nur fälschlich Reich Gottes heißen könne. Die Parusie bedeutet also nicht den Eintritt Christi in Königstätigkeit, sondern die letzten entscheidenden Handlungen zur Vollendung der Gottesherrschaft. Wie lange Zeit dies von der Wiederkunft Christi ab in Anspruch nehmen wird, darüber deutet Pl nichts an. Wohl aber verlegt er jene abschließende Auferweckung in die Zeit, wo das alles geschehen sein und dann die Herrschaft Gott und dem Vater übergeben wird. Durch den Zusammenhang, der von der Herrscherbetätigung Christi handelt, und insonderheit durch die Beziehung auf das unmittelbar folgende *βασιλεύειν* ist für *βασιλεία* hier der Begriff nicht des Gemeinwesens, das beherrscht wird, sondern der königlichen Herrschaftsübung gesichert. Während also bis dahin und insonderheit in jenem ereignisreichen letzten Abschnitt, der mit der Parusie beginnt, der Sohn, der Mensch war, als Handelnder und Herrschender im Vordergrund gestanden ist, wird dann der, der Gott und Vater, nämlich Vater Christi ist, unmittelbar und persönlich in Aktion treten und den so bereiteten Endzustand der Dinge mit seiner eigensten Herrschaftgegenwart (cf auch 13, 12 u. Mt 5, 8) erfüllen.[1]) Diese Übergabe kann aber nicht geschehen, ohne daß zuvor auch diejenigen Lebendigzumachenden lebendig gemacht sind, die bei der Parusie Christi dessen nicht teilhaftig wurden. Durch einen zweiten Satz mit *ὅταν*, der dadurch schon formell als Parallele zum ersten gekennzeichnet ist, wird der fragliche Zeitpunkt ferner bestimmt hinsichtlich dessen, was, wie der jetzt eintretende Konjunktiv Aoristi (cf 7, 11. 28) besagt, geschehen sein wird, wenn er kommt: alle, nämlich alle der vollen und unmittelbaren Herrschaft Gottes widerstrebende und neben ihr nicht mögliche Macht, sei es übermenschlicher oder innermenschlicher Stufe (2, 6; Rm 8, 38), wird bis dahin Christus abgetan haben, nicht indem er sie in ihrem per-

[1]) Wie der Gedanke an den doppelten Ausgang der Menschheitsbewegung hier fernliegt, so ist auch keine unmittelbare Beziehung auf das Endgericht in dem hier entworfenen Bilde der abschließenden Zukunft enthalten. Gleichwohl wird es nicht unpaulinisch sein, jene Übergabe der Herrschaft mit dem Gerichte verknüpft zu denken. Sofern dasselbe eine Tat Christi ist, bedeutet es den Akt, in welchem zum letzten Male Christus in relativer Selbständigkeit und Souveränetät wirksam ist (II, 5, 10); in jener unmittelbaren Unterstellung ihres Lebens unter Gottes und des Vaters Herrschergegenwart beruht eben dann das, was jene Geretteten für den guten Inhalt ihres Erdenwirkens von Christus davontragen werden.

sönlichen Wesen annihiliert, wohl aber sofern er ihrer Machtexistenz ein Ende macht. [**15, 25**] In Anlehnung an Ps 110, aber ohne daß von demselben im Sinne eines förmlichen Zitats Gebrauch gemacht wird, wird dann jene zwiefache Voraussetzung unter den Gesichtspunkt einer inneren und gottgeordneten Notwendigkeit (δεῖ) gestellt, weil jede frühere Beendigung der Königsherrschaft Christi in vollem Widerspruch mit ihrer Würde und ihrem Zwecke stünde: Es besteht nämlich die Notwendigkeit, daß er königlich herrsche, bis er alle die Feinde unter seine Füße gelegt hat — nicht als Tote, wohl aber als Bezwungene.[1]) Die Rückbeziehung beider so erläuterter Temporalsätze auf *τὸ τέλος* besagt schon selbst, daß dann jene abschließende Totenerweckung geschieht. Wie sie sich aber dem Ganzen einordnet, wird alsbald noch genauer bestimmt durch die Aussage: [**15, 26**] Als letzter Feind wird abgetan der Tod. Feind ist die hier personifizierte Todesmacht, weil sie je und je und bis zu jenem letzten Zeitpunkte hin Menschen in ihrem Banne hält und so das Heilswerk des Messias stört; nach allen andern Mächten des Bösen aber wird sie abgetan, weil bei Fortdauer der Wirksamkeit jener ja auch immer neuer Todesbann für die von ihnen Überwundenen eintreten würde. Abgetan aber wird der Tod dadurch, daß ihm die, welche er im Widerspruch mit der Heilsordnung Christi gefangen hält, abgenommen werden, d. h.: destructio mortis resuscitatio mortuorum (Ambros.). Was in dem allgemeinen Ausdruck *τέλος* in 24 enthalten war, ist damit sachlich völlig genau, nach der persönlichen Seite freilich gar nicht näher bestimmt. Wer sind die Toten, deren Auferweckung den Abschluß der Lebendigmachung bildet, wenn doch weder diejenigen darunter zu verstehen sind, die,

---

[1]) Die Verbindung von *ἄχρι οὗ* ohne *ἄν* mit dem Konjunktiv ist etwas so geläufiges, daß kein Grund besteht, entgegen der Autorität von ℵ A B D G mit K L *ἄν* zu schreiben (Blaß 221). — Daß nach bloßem *ἐχθρούς* ein *αὐτοῦ* ergänzt wurde, ist wahrscheinlicher, als daß ein vorhandenes gestrichen wurde, da durch die Erinnerung an Ps 110 eine nähere Bestimmung von *ἐχθρούς* sehr nahe gelegt war; es ist also mit ℵ B D bloß *ἐχθρούς* zu lesen. V. 26 steht in ℵ$^a$ D* d und Vulgatahandschriften nach 27a, ersichtlich nicht in Korrektur des scheinbar gewundenen Gedankenganges, sondern unter dem Einfluß des Homoioteleutons von 25 u. 27a. — Daß zu *θῇ* als Subjekt das Subjekt von *βασιλεύειν*, also Christus zu ergänzen ist und nicht Gott, dürfte unzweifelhaft sein, da nirgends vorher Gott als Subjekt erscheint, mehr noch aber deshalb, weil gerade die dem Sohne zugeschriebene sonderliche und bis zum *τέλος* hin wirksame Aktivität dem hier vorliegenden Gedankengang sein Gepräge gibt. Von Ps 110 weicht damit Pl allerdings der Form nach ab; tatsächlich ist aber doch auch dort dem messianischen Priesterkönig lebendige Selbstbetätigung behufs Herbeiführung seines Sieges, wenngleich unter der machtvollen Leitung Gottes, zugeschrieben. Wichtiger ist, daß Pl in das *ἄχρι οὗ* eine besondre Bedeutung gelegt hat, sofern er damit, ohne Anhalt an der Tendenz des Psalms selbst, einen Hinweis auf den Endpunkt der messianischen Herrscherwirksamkeit verbindet.

weil sie gläubige Anhänger Christi gewesen waren, schon bei seiner Parusie erweckt wurden, noch die, welche nach dem Begriff von *ζωοποίησις* hier überhaupt nicht in Betracht kommen, die zum Verderbensgericht aus ihren Gräbern Hervorgehenden? Die einst ohne Kenntnis von Christus und doch mit einem solchen Lebensertrag Entschlafenen, daß sie für die Teilhaberschaft am Reiche Gottes, wie sie ihnen durch Christus in jener Endzeit zu vermitteln sein wird, in Betracht kommen, wie z. B. die Frommen des Alten Bundes (Rm 2, 11 ff.); vielleicht auch die in den Krisen der Endzeit dem Glauben sich Zuwendenden und doch noch durch das Todesgericht Hindurchzuführenden. Auf jeden Fall aber ist mit dieser Versicherung die nähere Bestimmung der Art, wie es in Christus zu einer alle, nämlich alle Hierhergehörigen umfassenden *ζωοποίησις* kommt, vollendet. Fragt man nach dem besonderen Zweck aber dieser Darlegung der Staffelförmigkeit in ihrem Vollzug, so kann er, falls man sich nicht mit dem Interesse Pl an dem Hergang selber zufrieden geben will, nur darin gefunden werden, daß unter den Gedanken, mit denen man in K sich gegen die Auferstehungserwartung wandte, auch der Hinweis eine Rolle spielte, es müßte ja, wenn es ja eine Auferweckung gäbe, dieselbe dann auch so rasch wie bei Christus selbst eintreten.

[**15, 27 f.**] Ein Zwiefaches war damit von dem endlichen Ausgang der Heilsbewegungen ausgesagt: Sieg Christi und Übergabe der Herrschaft an den Vater; mit diesem Doppelten hängt die Erfüllung der Auferstehungserwartung aufs engste zusammen. Auf ihm weilt daher noch weiter der Blick des Apostels. In Rückerinnerung an Ps 8, 7, von dessen messianischer Deutung auch in Hb 2, 5 ff. u. Mt 21, 16 Spuren vorliegen, formt Pl die göttliche Grundregel, die hier gilt, in das Wort: Alles nämlich ordnete er unter seine Füße. Als Subjekt ergänzt sich aus der Quelle des Worts (LXX: *πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ*) von selbst *ὁ θεός*. Wie im Psalm selbst nach seinem Ursinn und in seiner sonstigen messianischen Anwendung, so bedeutet auch in der paulinischen Verwertung des Worts das *ὑπέταξεν* nicht eine solche Unterordnung, welche die eigene Betätigung des so Erhobenen überflüssig macht, sondern vielmehr eine einmal festgelegte göttliche Ordnung, die in beständiger Verwirklichung dadurch begriffen ist, daß jener das ihm Unterworfene sich tatsächlich unterordnet. Mit seinem *γάρ* aber begründet der Satz, weshalb die Herrschaft Christi schließlich auch noch den Tod überwinden und abtun muß. Denn so lange dieser noch irgend seine Feindesmacht übt an solchem, was doch dem Reiche Gottes einzuverleiben ist, ist auch die Unterordnung aller Dinge unter Christus noch nicht vollendet. In dieser Grundregel ist nun aber auch alles enthalten, was zur Bestätigung der Ausführungen von 24 f. nötig ist. Zu *ὅταν δὲ εἴπῃ* in 27 b.

nämlich kann unmöglich ἡ γραφή oder Gott als der, der einst im Psalm geredet hätte oder jetzt so redete (er ist dort vielmehr der Angeredete!) das Subjekt sein; denn 1. ist das Wort in 27a nicht einmal als Schrift- oder Gotteswort charakterisiert; 2. ὅτι πάντα ὑποτέτακται kennzeichnet sich schon durch sein verändertes Tempus und Genus verbi als etwas anderes denn eine bloße Rekapitulation von 27a; 3. ὅταν weist unverkennbar auf etwas Zukünftiges (28; 24b u. c), und wenn auch nach Mr 11, 19 u. Apoc 8, 1 die Möglichkeit besteht, ὅταν zur Bezeichnung eines vergangenen Ereignisses zu verwenden, so betont es dabei doch immer den Zeitpunkt als solchen, paßt aber deshalb auch so nicht an die Spitze eines Satzes, der nicht einen Zeitpunkt, wo etwas geschah, sondern eine Voraussetzung, von der aus etwas gilt, bestimmen müßte. Als Subjekt zu εἴπῃ bleibt dann nur Christus oder auch Gott in dem Sinne übrig, daß ὅταν auf den künftigen Zeitpunkt weist, wo dieser oder jener erklären wird, daß alles nun wirklich (Perfectum!) unterworfen und also die von Gott bestimmte Höhe erreicht sei.[1]) Angesichts des Mangels eines Dativs bei ὑποτέτακται jedoch und des Umstands, daß im ganzen Zusammenhang Christus als der auf die ὑποταγή hin tätige erscheint, dürfte man sich dafür zu entscheiden haben, daß Christus Subjekt zu εἴπῃ ist; in Rückbeziehung auf das unmittelbar vorausgegangene αὐτοῦ konnte die Nennung desselben durchaus entbehrt werden. Daß aber dann nicht auch Gott selbt zu diesem Unterworfenen gehören wird, folgt aus der Grundregel selbst; denn: Wann er aber (einmal) sagen wird, es ist alles untergeordnet (cf τετέλεσται Jo 19, 30), dann natürlich mit Ausnahme dessen, der ihm alles untergeordnet hatte. Die Vollendung wird vielmehr auf eine ganz andere, aber jener Grundregel wahrhaft gemäße Weise erfolgen: Vielmehr wird, wann ihm Alles untergeordnet sein wird, dann (auch) der Sohn selbst sich unterordnen dem, der ihm alles untergeordnet hatte, damit Gott sei Alles in Allem.[2]) Die mediale Fassung von ὑποταγήσεται ist durch das nach 27a u. b als Passivum zu verstehende ὑποταγῇ nicht ausgeschlossen und durch den Parallelismus zu dem aktivischen παραδιδοῖ in 24 gefordert. Motiviert wird dieses ὑποταγήσεται

---

[1]) Aus der Verkennung dieses Verhältnisses zwischen 27 u. 28a wird der Zusatz von αὐτῷ nach ὑποτέτακται in G g vulg syr^sch hervorgegangen sein.

[2]) καί vor αὐτός hat die Übereinstimmung von B mit D G dg und dem älteren Syrer gegen sich; angesichts der Leichtigkeit, mit welcher bei Pl sich ein καί in das Verhältnis von Vorder- und Nachsatz einschiebt, gibt der Text ohne καί den Eindruck des Unregelmäßigen und Harten, dem man durch Einschaltung von καί abzuhelfen sehr leicht in Versuchung kommen konnte, also des Ursprünglichen. — Vor πάντα ist τά nach B u. D zu streichen.

hier durch *τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα*; weil die Königsherrschaft Christi aus einer göttlichen Ordnung geflossen ist, so legt sich gerade darein ihr Ergebnis, daß der Sohn die prinzipielle Unterordnung, in der er vermöge jener Ordnung zum Vater steht, auch tatsächlich vollzieht, indem er — natürlich mit all dem, was er sich unterworfen hat — sich unter den Vater stellt — ein Gedanke, der sich aus der (relativen) Selbständigkeit der Herrenstellung erklärt, die Pl hier und sonst (2, 10 f.; 3, 21) dem heilsmittlerisch zur Vollendung des Reiches Gottes waltenden Christus zuschreibt. Erklärt sich aber so die Partizipialbestimmung *τῷ ὑποτάξαντι* etc. aus der Rückbeziehung auf das Prädikat des Satzes, dann wird es nicht wahrscheinlich sein, daß sie um der Anknüpfung von *ἵνα ᾖ* etc. willen geschrieben sei; die Verbindung von *ἵνα ᾖ* mit *ὑποτάξαντι* ist aber auch deshalb unmöglich: 1. weil dann, damit von der Unterordnung aller Dinge unter den Sohn aus dieses Ziel erreicht würde, doch immer ein dem in *ὑποταγήσεται* ausgedrückten ähnlicher Gedanke einzuschalten wäre, man also sachlich über die Verbindung von *ὑποταγήσεται* mit *ἵνα* etc. doch nicht hinwegkäme; 2. weil dann zwar alles dem entscheidenden Schlußereignis Vorausgehende nach seinem Zwecke bestimmt wäre, dieses selbst aber zwar kausal durch *τῷ ὑποτάξαντι* etc., aber nicht teleologisch begründet wäre und damit dem Satze die stilistische und dem Gedanken die sachliche Abrundung fehlen würde, auf den es doch mit dem umfassenden *θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν* offenbar abgesehen ist. Erst durch die Verbindung von *ἵνα* mit *ὑποταγήσεται* wird letzteres begrifflich näher, wie notwendig, bestimmt. Auch *ἐν πᾶσιν* ist dabei als Neutrum zu nehmen, aber so, daß es das *τὰ πάντα* aus 28 b aufnimmt und also doch die Gesamtheit insonderheit der Menschen bezeichnet, die Christus dem Heilsmittler untergeordnet sind. Gott aber ist in diesem Bereich *πάντα*, indem er sich als den einen und allen gemeinsamen Lebensgrund und als den alle in allen ihren Bedürfnissen erfüllenden Seligkeitshort darbietet. Die *ὑποταγή* des Sohnes besteht also darin, daß er dem Vater die Stelle einräumt, an der er bis dahin gestanden ist, indem die Menschen bisher an ihm, dem Wiedergekommenen, den Hort hatten, der ihnen direkt gegeben war, nun aber die ganze und reiche Unmittelbarkeit ihres persönlichen Verhältnisses zu Gott zur höchsten Wirklichkeit und vollen Erscheinung kommt; der Sohn aber nimmt dann die Stelle eines primus inter pares ein, indem auch sein Leben als ein ganz und gar aus dem des Vaters sich schöpfendes erscheint und er sich als den höchsten Inhaber des Gotteserbes und der Gottesherrlichkeit darstellt, woran Miterben zu sein die Seinigen berufen sind und durch ihn imstande bleiben (Rm 8, 17 u. 29). Was das AT z. B. in Obadja 21 seinem Gesichtskreis gemäß in die Hoffnung gefaßt hat וְהָיְתָה לַיהוה הַמְּלוּכָה, das

hat Pl damit auf seinen tiefsten und innerlichsten Ausdruck gebracht. [1])

Mit zwei Rätseln beginnt der neue Ansatz, zu dem sich Pl nach diesem Ausblick auf den Zusammenhang christlicher Auferstehungshoffnung mit der Entwicklung des Reiches Gottes wendet. Das erste betrifft das innere Verhältnis des neuen Abschnittes 29—34 zum Vorausgehenden. Wie man in 29[b] sieht, wird hier die Annahme wieder aufgenommen, daß überhaupt oder ausnahmslos Tote nicht auferweckt werden, und diese Annahme durch die Entwicklung des Widerspruchs, in welchen sie das christliche Leben mit sich selbst setzt, widerlegt. Mit diesem Inhalt fügt sich der Abschnitt nur widerstrebend in die Mitte zwischen einen Gedankengang, der soeben von der tatsächlich feststehenden Auferweckung Christi bis zu ihrem letzten und seligsten Ziele vorgedrungen war, und einen anderen, der das Wie des Auferstehungsleibes erörtert (35 ff.). Am allerwenigsten aber wird das *ἐπεί* in diesem Zusammenhang verständlich, weil es ein enges kausales Verhältnis zwischen der vorausliegenden Aussage und der neuen Erörterung knüpft. Die letztere

---

[1]) Ausgleichung des Pl und der Trinitätslehre ist nicht Sache der Exegese. Es erübrigen sich also die schon seit Ephraem, insonderheit aber den Griechen unternommenen Bemühungen, durch Unterscheidung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus den Satz des Pl zu limitieren. Die heilsgeschichtliche Betrachtung der Bewegung der göttlichen Heilswirksamkeit durch verschiedene Stufen zu ihrer eigenen Vollendung hin wird dem Interesse des Pl näher kommen. Nicht mit Unrecht haben darum die altlutherischen Ausleger von der Unterscheidung des regnum gratiae und des regnum gloriae zur Erklärung der Stelle Gebrauch gemacht und Bengel betont, respectu oeconomiae, nicht hinsichtlich der Wesenseinheit, seien die Aussagen des Pl zu verstehen. Über den Endstand selbst cf Calvin: tunc remoto velo palam cernemus Deum in sua maiestate regnantem (freilich mit der Fortsetzung: neque amplius media erit Christi humanitas, quae nos ab interiore Dei conspectu conhibeat). Melanchthon: Deus immediate se ostendens, vivificans et effundens in beatos suam mirandam lucem, sapientiam, iustitiam et laetitiam. Luther (Müller, a. a. O. S. 707:) (er wird) uns und seine ganze Christenheit offenbarlich darstellen in die ewige Klarheit und Herrlichkeit, daß er selbst regiere ohne alle Deckel. Doch nichtsdestoweniger wird Christus in seiner Herrschaft und Majestät bleiben, denn Er ist derselbige Gott und Herr, ewig und allmächtig mit dem Vater. Aber weil er jetzt so regiert durch sein Wort, Sakrament etc., daß es die Weltmacht sieht, so heißt es Christi Reich und muß alles ihm untertan sein bis an den jüngsten Tag. Dann wird er zum Vater sagen: Ich habe bisher mit dir regiert im Glauben, das gebe Ich Dir über, daß sie nun sehen, wie Ich in Dir und Du in Mir seiest samt dem heiligen Geist in einer göttlichen Majestät, und alles in dir offenbarlich haben und genießen, was sie bisher geglaubt und gewartet haben. — Ephraem: ut sit Deus inter omnia, sicut et ipse est locus omnium; quia nimirum et hodie sic est latenter et in illis, qui volunt; sed in fine in omnibus fiet etiam palam; quoniam in ipso fulgebunt iusti sicut sol aut eo amplius, quantum satis erit natura humana suscipere. — *ἐν πᾶσιν* ist aber auch hier soteriologisch, nicht metaphysisch, von der Gesamtheit der in Gottes Reich Vereinigten gemeint cf zu 15, 22.

mit ihrer Demonstratio ad hominem könnte nun wohl sehr nachdrücklich die Forderung motivieren, an der Gewißheit der kommenden Auferweckung nicht rütteln zu lassen; aber im vorausgehenden war gar nicht mehr speziell von dieser Einzeltatsache und überhaupt nicht von ihr als einer Hoffnung, sondern als einer feststehenden Tatsache die Rede. So bleibt die Stellung des Abschnitts im Zusammenhange dunkel — und es drängt sich die Vermutung auf, daß er ursprünglich an anderem Orte, nämlich hinter v. 19 (cf S. 444) gestanden haben möchte.[1]) [**15, 29**] Was nun aber das andere Rätsel, den v. 39 für sich, betrifft, so ist festzuhalten, einmal daß die Verbindung von *ὑπὲρ αὐτῶν* mit *τί . . . κινδυνεύομεν* gegen den für Schreiber, Leser, Hörer natürlichen Fluß der Rede, die Entfernung des Steines des Anstoßes *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* auf dem Wege der Konjekturalkritik aber ebenso ein Gewaltstreich ist, wie die Streichung des Verses oder des ganzen Abschnitts.[2]) Empfehlen wird es sich aber auf jeden Fall, den Satz *εἰ ὅλως . . . ἐγείρονται* gleich mit der ersten Frage zu verbinden, da er ja die Voraussetzung der ganzen Argumentation enthält. Endlich ist von vornherein zu entscheiden, daß aus allgemein logischen Gründen *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* in 29a mit *ποιήσουσι* und nicht mit *βαπτιζόμενοι* zu verbinden ist. Die Frage *τί ποιήσουσι* bezweckt ja, ein Tun für erfolg- und zwecklos (oder grundlos) zu erklären (cf auch Mr 11, 5; AG 21, 13), und zwar drückt das Futurum aus, daß diese Erfolglosigkeit künftig einmal eintreten oder sich herausstellen wird. Nun kann ohne Zweifel eine gegenwärtig sich wiederholende Handlung eben, weil sie sich wiederholt und wiederholen wird, auch mit einer futurischen Frage als zwecklos hingestellt werden. Anders aber liegt die Sache in dem vorliegenden Fall, wo das Präsens *βαπτιζόμενοι* dem *ποιήσουσι* merklich sich entgegengesetzt und demgemäß der Gedanke sich so gestaltet, daß von einer gegenwärtigen Handlung eine sich künftig ergebende Erfolglosigkeit ausgesagt wird. Diese könnte nun nicht als eine im Unterschiede von der Handlung erst künftige dargestellt werden, wenn sie als eine dem Wesen der Handlung überhaupt anhaftende bezeichnet werden sollte; sie muß vielmehr in einer besondern, erst künftig sich herausstellenden Beziehung liegen, durch welche die Handlung in ein neues Licht gerückt wird. Folglich bleibt das futurische *τί ποιήσουσι* so lange unverständlich, als es keine nähere Bestimmung dieser Art zu sich nimmt; d. h. *ὑπὲρ τῶν*

[1]) Freilich ist auch in diesem Falle der Übergang von 34 zu dem *νυνὶ δέ* an der Spitze von 20 nicht ganz glatt. Besser würde der Übergang sich gestalten, wenn das *νυνὶ δέ* sich dem v. 32 unmittelbar entgegensetzte. Aber 33f. passen für sich auch an keine spätere Stelle.

[2]) *ἀπ' ἔργων νεκρῶν* will Rovers (NT.ische Letterkunde ²I, 403) mit Älteren lesen, Schmiedel event. v. 29, Völter den ganzen Abschnitt 24—49, Baljon wenigstens *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* und *ὑπὲρ αὐτῶν* streichen.

*νεκρῶν* ist mit *ποιήσουσι* zu verbinden. Die Frage nach einem etwaigen *βαπτισμὸς ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* ist damit freilich nicht verschwunden, da diese Verbindung in der zweiten Frage von 29 zweifellos enthalten ist. Sie ist aber vereinfacht, sofern nunmehr aus 29a hervorgeht, daß es sich nicht um eine besondere Art von Taufe, sondern um die Taufe als allgemeine Christenübung handelt — ein Ergebnis, das dann natürlich durch die Ausdrucksweise von 29b nicht mehr erschüttert werden kann, sondern vielmehr für deren Verständnis maßgebend zu sein beansprucht. Seinen Nachweis von dem Widerspruch der Auferstehungsleugnung gegen den selbstverständlichen christlichen Lebensinhalt beginnt also Pl mit der Frage: Denn was werden die, die sich taufen lassen, damit ausrichten für die Toten, wenn überhaupt Tote nicht auferweckt werden? Soll nun dies so verstanden werden, daß Pl damit der Taufe eine besondere Bedeutung für die Toten, nämlich für die ungetauften Toten, zuschreibe, indem etwa die Heilswirkung der Taufe auch ihnen zugewendet werden und so der Verlust ausgeglichen werden könnte, den sie erleiden, weil die Predigt des Ev sie zu ihren Lebzeiten nicht erreicht oder keinen Erfolg bei ihnen gehabt hat? Dagegen streiten aber wie gegen die vorhin schon zurückgewiesene Annahme einer besonderen Art von stellvertretender Taufe die wichtigsten Gründe: 1. Es ist schon stark zu bezweifeln, ob auch nur das Dasein einer solchen Anschauung und Sitte und zwar speziell auch einer stellvertretenden Taufe für Gestorbene in häretischen Kreisen des 2. Jahrh. von kirchlichen Schriftstellern wirklich und mit Grund behauptet werde. Das kirchliche Gefühl sprach sich aber auf jeden Fall fast überall so entschieden und bewußt gegen sie aus, daß es unbegreiflich wäre einmal, wie in K die Seltsamkeit der Sache so wenig empfunden worden sein sollte, daß sie sich dort ohne Anstoß und Aufsehen festsetzen konnte, mehr noch wie Pl den Brauch ohne irgend ein Bedenken acceptieren konnte. [1]) 2. Nach der Ausdrucksweise des Pl ist

---

[1]) Tertullian bespricht an zwei Stellen, contra Marc. 5, 10 und de resurr. carn. 48, die Erörterung des Pl, aber ohne von irgend einem derartigen Brauch zu seiner Zeit etwas zu wissen und ohne irgend eine Kenntnis von der Sache, als wie sich auf exegetischem Wege aus 15, 29 gewinnen läßt. Epiphanius adv. haer. I, 28 kennt eine bis in seine Zeit gekommene Überlieferung in bezug auf 15, 29, als stünde die Bemerkung des Ap damit in Zusammenhang, daß, wenn bei den Häretikern Leute vor der Taufe vom Tode weggerafft wurden, dann andere an ihrer Stelle auf ihren Namen sich taufen ließen, damit jene nicht bei der Auferstehung als Ungetaufte bestraft würden; aber er kennt das nur als exegetische Tradition zu d. St., die er seinerseits in Verbindung mit seinen Mitteilungen über den Ketzer Kerinth setzt, ohne imstande zu sein, von den Kerinthianern selbst die Übung eines derartigen Brauches zu behaupten; im Gegenteil, er schenkt seinen Beifall derjenigen Auffassung von 15, 29, welche sie auf die Taufe von Katechumenen in articulo mortis

nicht die geringste örtliche Einschränkung des Brauchs etwa auf K oder Achaja anzunehmen, sondern von einer in der gesamten Christenheit geübten Handlung die Rede; aber davon, daß innerhalb der Christenheit des 1. Jahrhunderts irgendwo und innerhalb der kirchlichen Christenheit des 2. Jahrhunderts solche Sitte vorhanden gewesen sei, fehlt auch die leiseste Spur. 3. Es gibt keine Voraussetzung, von welcher aus diese in dem christlichen Ursinn der Taufe gewiß nicht enthaltene Vorstellung und Gewohnheit sich erklären ließe, nicht einmal als örtliche oder partikulare Seltsamkeit, geschweige denn als gemeinsame christliche Übung.[1] 4. Da die Frage des Pl

---

bezieht. (Das Mißverständnis, als ob Epiph. von den Kerinthianern tatsächlich die fragliche Behauptung aufgestellt habe, wird auf die ungeschickte Darstellungsweise der Epitome eines fremden Verfassers [Dindorf, Epiphanii Opp. I, 339 ff.] zurückgehen; die ἀνακεφαλαίωσις, die Epiph. selbst hergestellt hat, ist so knapp, daß sie für die vorliegende Frage nicht in Betracht kommt). Nur Chrysostomus 376 erzählt etwas Bestimmtes: die Marcioniten vollzögen an einem verstorbenen Katechumenen die Taufe, indem sie jemanden unter das Totenbett verstecken, dann diesen die an den Toten gerichtete Frage, ob er die Taufe begehre, beantworten lassen und dann den Lebenden für den Toten taufen. Daß der Brauch auf Marcion selbst und also ins 2. Jahrhundert zurückgehe, sagt Chr. aber mit keiner Silbe; er berichtet einfach von ihm als einem gegenwärtig vorhandenen, bestimmt ihn auch örtlich nicht näher. Wohl aber erklärt er ihn für eine Verdrehung des paulinischen Worts und einen schauspielerischen Mißbrauch. Was Chryst. damit über den Ursprung der Sache urteilt, indem er sie auf Mißverständnis des vorhandenen Pauluswortes zurückführt, ist nach der ganzen beschriebenen Sachlage das einzig Richtige; dafür, daß in häretischen Kreisen des 2. Jahrhunderts ein solcher Brauch noch dazu als Überbleibsel einer in urchristlichen Zeiten gleichsam offiziellen Sitte bestanden habe, gibt es keinen Anhalt. Was alles aus dem Pauluswort herausgeholt werden konnte, beweisen die orientalischen Valentinianer, die hier eine stellvertretende Taufe von Engeln für die Menschen gelehrt fanden (Zahn, GK I, 2, 712 f.). — Wie prompt das kirchliche Gefühl gegen die Annahme einer stellvertretenden Taufe reagierte, zeigt die erste Besprechung des Wortes, die wir haben, die durch Tertullian a. a. O. Er versteht es von einem baptismus pro mortuis, erklärt das aber als baptismus pro corporibus, denen durch die Taufe die Auferweckung verbürgt werden solle.

[1] In dieser Hinsicht glaubt man gegenwärtig sich mehr, als von der Rückbeziehung auf jüdische Vorstellungen (Sühnopfer für Verstorbene behufs Ermöglichung ihrer Teilnahme an der Auferstehung 2 Makk 12, 43 — aber nur wegen einer ganz speziellen und groben Versündigung derselben; Erlösung der Toten durch Fürbitte und stellvertretendes Almosen aus dem Gehinnom ins Paradies, Tanchuma Hansinu 1) von solcher auf griechisch-heidnische versprechen zu dürfen. Von einer stellvertretenden Beziehung der Mysterien-Weihen auf Tote wußte aber Heinrici I, 43 doch keinen Beleg zu geben. O. Pfleiderer dagegen (Das Christusbild des urchristl. Glaubens 1903 S. 84) glaubt ein genaues Seitenstück zu der vermeintlichen Taufe für Tote in der „orphischen Fürbitte für die Seelen sündiger Vorfahren" und „in der von orphischen Priestern verheißenen Reinigung und Lösung von Lebenden und Toten durch die dionysischen Weihen" zu finden. Aber wenn Rhode, Psyche 421 sagt: „Nach einer in antiker Religion ganz vereinzelt stehenden Vorstellung können „Reinigung und Lösung" von Frevel-

bezweckt, die Wertlosigkeit des βαπτίζεσθαι etc. für den Fall nachzuweisen, daß Totenauferstehung es nicht gebe, er aber diese letztere Voraussetzung entschieden ablehnt, so würde seine Argumentation den vermeintlichen Brauch nicht bloß als einen neutralen stehen lassen, sondern ihn ebenso als für das ewige Leben wertvoll erklären, wie er hernach seinem κινδυνεύειν analogen Wert zuschreibt; das ist ein krasser Widerspruch zu allem, was Pl sonst über Taufe, Heil und ewiges Leben auch in I gelehrt hat (1, 12; 6, 9f. vgl. mit 6, 10). 5. Da die Wirkung solcher Taufe immer nur einem einzelnen unter der ungeheuren Masse von Toten zukommen könnte, so wäre zwar nicht der Plural, wohl aber der bestimmte Artikel vor demselben widersinnig. Alle diese Gründe führen zu dem Ergebnis, daß es besser wäre, auf ein Verständnis der Stelle zu verzichten, als sie durch die Annahme einer Sitte von stellvertretender Taufe oder auch nur dadurch zu erklären, daß man die Kor und Pl der Christentaufe eine besondre Bedeutung für andre schon Gestorbne beilegen läßt.[1] Untunlich wird freilich nunmehr sein, ὑπὲρ τῶν νεκρῶν so mit ποιήσουσι zu verbinden, daß gefragt wäre, was denn die Getauften und Christen im Interesse, nämlich zur Rettung der im geistlichen Tode Liegenden dann noch tun werden, wenn es keine Totenauferstehung gibt und also alle derartige Bemühung umsonst ist (Hofmann), ja was denn auch

---

taten und den Strafen, die diesen im Jenseits folgen, auch für vorangegangene Verwandte durch Beteiligung am orphischen Dienst von den Göttern erlangt werden“, so klingt das doch nicht nach einer allgemeinen Anschauung; und übrigens war das zur Zeit Platos; was bis auf die Wende der Zeiten daraus geworden ist, ist völlig unbekannt. Wohl aber ist sicher, daß der ganze Mysterienkult nur dies bezweckte, die Unsterblichkeit der Seele zu verbürgen; eine etwaige Beeinflussung christlicher Kreise durch jene Anschauung müßte also dann doch wohl auch das Hauptgewicht derartiger Handlungen auf die Wirkungen an der Seele legen; dann müßte Pl aber ein sehr schlechter Polemiker gewesen sein, weil er gerade die Handlung, die die Täter als wertvoll für die Seele gemeint haben müßten, als einen Beweis für den Glauben an die Auferstehung des Leibes gehandhabt hätte. Endlich: die Sitte, mit der Taufe möglichst lange zu warten, ist dem 1. Jahrhundert fremd, in ihm ist die Taufe die Handlung, mit der man in die Gemeinde eintritt, alle von Pl Angeredeten sind Getaufte (1, 15; 6, 11; 10, 2; 12, 13); die Taufe ist Gnaden-, aber ebenso und von Anfang an Bekenntnisakt (AG 2, 38; 9, 18; I. 1, 15), und so lange man diesen Charakter festhielt, mußte sie von selbst jede Ablösung von persönlicher Qualität verbieten.

[1]) So zuerst Ambr. Von anderen Erklärungen, die in der unübersehbaren Literatur zur Frage niedergelegt sind, mögen als typisch oder neuerdings vorgetragen erwähnt werden: ὑπὲρ νεκρῶν = ὑπὲρ σωμάτων (Tert.; Chrys.); Martyriumstaufe (so zuletzt wieder Kausch, Wort und Geist, Berlin 1903); Taufe in articulo mortis (Calvin; Bengel); Taufe „über den Gräbern“ (Luther E. A. 64, 232); Taufe den Toten zu Liebe = um des Totenreiches willen (Dürselen, Studien und Kritiken 1903, 291 ff.); Taufe, die den Tod bringt (Rutherford, St. Pauls Epistle to the Romans, Einl.).

nur das Sichtaufenlassen selber noch wolle; denn abgesehen davon, daß die dabei vorausgesetzte Abtrennung des *ὑπὲρ αὐτῶν* von *βαπτίζονται* oben schon als unwahrscheinlich erkannt ward, so kann doch in dem Zusammenhang der ganzen vorliegenden Erörterung *νεκροί* ohne nähere Bestimmung nur vom leiblichen Tode verstanden werden; weshalb die Christen als das Subjekt jener Bemühungen gerade nach ihrer Taufe benannt würden, ist nicht abzusehen; es müßte auch nicht *βαπτιζόμενοι*, sondern *βαπτισθέντες* heißen; die ganze Frage nach solcher Betätigung würde endlich zwar auf Apostel, aber nicht auf Christen insgemein passen, von denen sie doch gemeint ist. Wenn nun *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* nicht auf irgend welche leiblich Tote oder auf die leiblich Toten insgesamt und auch nicht auf die vielen geistlich Toten neben und außer denen, die sich taufen lassen, bezogen werden kann, so bleibt nur noch eine Möglichkeit übrig, um der Stelle einen Sinn abzugewinnen: die *νεκροί*, von denen in 29a die Rede ist, müssen die *βαπτιζόμενοι* selber sein. Pl versetzt sich mit diesem Präsens gleichsam in den Augenblick, wo Menschen sich taufen lassen, um dadurch des Heils und ewigen Lebens teilhaftig zu werden, und fragt, was sie mit dieser Handlung ausrichten werden, wenn jene Zukunft kommt, wo sie vom gemeinen Menschenschicksal erreicht und tot sein werden, vorausgesetzt, daß überhaupt Tote nicht und also auch sie nicht auferweckt werden, sondern im Tode bleiben; dann wird sich ihre Taufe dereinst gerade an dem entscheidenden Punkt als fruchtlos erwiesen haben. *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* wäre also dann als Breviloquenz = „für sich als die künftig Toten“ zu verstehen, und der Artikel vor *νεκρῶν* korrespondiert dem vor *βαπτιζόμενοι*. Gewiß könnte Pl ähnlich auch die Zwecklosigkeit der Bekehrung zum Glauben nachgewiesen und als Argument verwendet haben; daß er aber gerade auf die Taufe verweist, wird sich daraus erklären, daß die Grundlosigkeit und Torheit des Glaubens für den Fall, daß jene Voraussetzung zutrifft, schon in 14 und 17 vollständig aufgezeigt worden ist, und wohl auch daraus, daß gerade die Taufe als Versetzung in die Lebensgemeinschaft des lebendig machenden Geistes Christi (6, 11; Rm 6, 3 ff.; Gl 3, 26) der Annahme, Getaufte würden künftig im Tode liegen, den Stempel des schärfsten Widerspruchs zum allgemeinen Christenstand aufprägt.[1]) Hat nun die

[1]) Daß der Ausdruck den entwickelten Gedanken deutlich ausspreche und daß derselbe keinen Schwierigkeiten begegne, will nicht behauptet werden. Die sprachliche Seite könnte man sich erleichtern durch die Annahme, daß das *ὑπὲρ αὐτῶν* vom Schlusse von 29 ursprünglich mit *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* zusammengehört habe in der Form *ὑπὲρ αυτῶν τῶν νεκρῶν*, wobei das *αυτων* natürlich als Reflexivum *αὑτῶν* bzw. *ἑαυτῶν* (Blaß S. 37 A 1) zu lesen wäre, und daß die Verdoppelung von *ὑπέρ* erst gelegentlich der durch irgendwelchen Zufall oder Ergänzungsversuch oder Mißverständnis veranlaßten Zerlegung des Ausdrucks eingetreten sei. In sachlicher Hin-

erste Frage die event. Wertlosigkeit der Taufe für jenen künftigen Fall ausgesprochen, so drängt sich der Gedanke in der zweiten Frage in noch knappere Form und zu einer noch schärferen Spitze zusammen, indem — falls *ὑπὲρ αὐτῶν* an dieser Stelle ursprünglich ist cf Anm. S. 458 — Pl den Ausdruck dafür, daß man sich von der Taufe für die Zeit, wo man tot ist, eine Wirkung sichern möchte, verengert zu einem *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν* näml. *νεκρῶν* und für den Fall, daß es keine Totenauferstehung gibt, die Taufe nicht nur in jener besonderen Beziehung, sondern an sich schon für wertlos erklärt, weil sie doch nur solchen zu gute kommt, die um ihres künftigen Loses willen schon jetzt *νεκροί* genannt werden können, ihnen also, da sie doch jenes Ende nicht hindert, im Grunde überhaupt nichts Gutes gewährt. Das *καί* vor *βαπτίζονται* ist bestimmt, diese Steigerung auszudrücken: W o z u l a s s e n s i e s i c h ü b e r h a u p t t a u f e n f ü r s i e? Gerade die unmittelbare Aufeinanderfolge von *βαπτίζονται* und *ὑπὲρ αὐτῶν* prägt dabei besonders scharf aus, welch ein Gegensatz in dem Empfang der Taufe und der Tatsache liegt, daß die, die sich damit etwas Gutes tun wollen, künftig *νεκροί* sein werden.

**[15, 30 f.]** Hätte Pl von *βαπτισθέντες* gesprochen, so könnte er nicht sich (und seine Arbeitsgenossen) ihnen als eine andere Gruppe mit betontem *ἡμεῖς* gegenüberstellen. So aber zeigt er, nachdem er an denen, die jetzt und sonst Christi Angehörige durch die Taufe werden, also an einem allen Christen gemeinsamen Punkt den Widersinn der zu widerlegenden Annahme nachgewiesen hat, nun an Christi Dienern im engeren Sinne des Wortes das gleiche auf: W o z u a u c h (*καί* führt eine zweite, gleichartige Tatsache ein, bezieht sich also auf den ganzen Satz) s t e h e n d a n n w i r j e g l i c h e S t u n d e i n G e f a h r?

---

sicht steht der vorgeschlagenen Erklärung am meisten dies entgegen, daß Pl darnach ja mit dem Tode als einem alle Getauften treffenden Verhängnis gerechnet haben müßte, während er doch sonst angesichts der verhältnismäßigen Nähe der Parusie des Herrn den Tod mehr als Ausnahme gedacht habe. Doch könnte man dem entgegenhalten, daß Pl die Erscheinung nur nach ihrer prinzipiellen Seite ins Auge gefaßt habe, ohne auf die Frage Rücksicht zu nehmen, wie viele oder ob wirklich alle davon betroffen würden; gerade so wie er unter Umständen sich und seine Leser als bei der Parusie Christi Lebende betrachtet, ohne damit die Möglichkeit bestreiten zu wollen, daß er oder sie tatsächlich doch schon tot sein könnten, wenn der Herr kommt (15, 51 f. cf mit 15, 23; 1 Th 4, 15; cf Jo 21, 21 ff.). Erwägt man, was 16, 9 mitgeteilt wird, so möchte man fast vermuten, Pl sei zur speziellen Bezugnahme auf die Taufe auch dadurch veranlaßt worden, daß gerade damals in Ephesus viele die Taufe begehrten. Endlich ist nicht zu übersehen, welch ein starker Hinweis auf die dargelegte Auffassung des *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* auch schon für die ersten und für alle Leser darin liegt, daß Pl sich unmittelbar hernach als *ἀποθνήσκων*, also in unmittelbarster Nähe der Stufe befindlich bezeichnet, wo auch er ein *νεκρός* ist.

Daß *καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω* nicht als Fortsetzung des Fragesatzes zu betrachten ist, zeigt das Ausbleiben des vordem anaphorisch wiederholten *τί* oder einer sonstigen Verbindung. Es bildet also die wuchtige Bestätigung für das in 30 behauptete *κινδυνεύομεν*, kann aber als solche nicht so abrupt dastehen, wie es der Fall ist, wenn man die nachfolgende Beteuerung von ihm abtrennt. In dieser wird aber Pl nicht auf das Lob Bezug nehmen, das er bei den Kor genießt; denn das hat doch nicht die Art solcher Unbedingtheit und Allgemeinheit an sich (4, 6; 7, 25; 11, 16), daß es sich zur Grundlage einer feierlichen Versicherung eignet. Die sprachliche Analogie mit Rm 15, 17 und die sachliche mit 4, 15; 9, 1 bestätigen vielmehr, daß Pl betont, er sei in der Lage, sich der kor. Gemeinde zu rühmen, nämlich als einer von ihm begründeten und für die Kraft seines Apostelamts bzw. für die opfervolle Selbstlosigkeit seines Wirkens zeugenden (cf 9, 15 ff.); der Zusatz *ἐν Χρ. Ι* aber führt, daß Pl jenen Ruhm sein eigen nennen darf, auf Chr. als Mittler und Grund zurück. *ὑμετέραν* ist also Ersatz für einen Gen. obiect. (cf Rm 11, 31; 15, 4). Wie sehr aber die in K versuchte Zerstörung der christlichen Hoffnung dem Pl auch persönlich und in bezug auf den Inhalt seines Lebens ans Herz griff, zeigt gerade diese Beteuerung: Täglich habe ich den Tod vor mir, so wahr ich in der Lage bin in Christo Jesu, unserm Herrn, mich eurer, ihr Brüder, zu rühmen. Denn daß er überhaupt zu einer Beteuerung greift, verrät die Erregung seiner Seele; daß er aber gerade in diese ausbricht, zeigt, wie er sich innerlich mit seiner damals offenbar mehr als sonst noch gefährdeten Lage (4, 9 ff.; 16, 9; cf II, 4, 11; 11, 27; Rm 8, 36) zurecht fand. Die Erfolge seiner Arbeit hielten ihm den Mut und die Freudigkeit aufrecht. Nur bei der Annahme dieser psychologischen Vermittlung verliert sich der Schein des Unmotivierten für 31 b. Daß er aber gerade die durch *καύχησιν ἔχω* betonte Seite an seinem Arbeitserfolg hervorhebt, wird darauf hinleiten, daß er sich seiner Arbeit deshalb tröstet, weil sie ihm das Recht gibt, in entscheidender Gerichtsstunde sich auf sie zu berufen und ewigen Lohn dafür zu erhoffen (3, 8. 12 ff.); 4, 5; 9, 16. 25 cf 1 Th 2, 19 f.; 3, 13; Phl 2, 16; 4, 1). Wenn nun mit solcher Lage es zusammentraf, daß von K aus das Recht der christlichen Hoffnung bestritten wurde, dann mußte sich Pl auch deshalb dagegen kehren, weil damit ihm ja der Wert eben jener seiner Arbeit und ihrer Erfolge unter den Händen zerrann. Darnach entscheidet sich die Auffassung von *κατὰ ἄνθρωπον*. [**15, 32**] Es drückt aus, daß für das *θηριομαχεῖν* die Bedingungen und Ordnungen maßgebend sind, wie sie für den Menschen im ungöttlichen und untergeistlichen Sinn des Worts bestehen (3, 3 f.; cf Gl 3, 15; Rm 3, 5); es bezieht sich aber hier nicht auf

die etwaige subjektive Absicht des θηριομαχῶν, sondern auf die objektiven Gesetze, die seinen Erfolg bestimmen, nimmt also insonderheit voraus, was in 31b als hypothetisch angenommene Tatsache ausdrücklich ausgesprochen wird. Das θηριομαχεῖν ist dann ein menschenartiges, das über das Gesetz der Vergänglichkeit des Menschen nicht hinausführt, und jede an dasselbe geknüpfte Erwartung ewigen Lohnes fällt dahin. Der Gewinn also, auf den solches Tun seiner Natur nach angelegt ist (daher der Artikel vor ὄφελος cf Jk 2, 14. 16), wird vereitelt. Die Annahme, daß ἐθηριομάχησα auf einen wirklichen Tierkampf im Zirkus gebe, den Pl als Verurteilter glücklich ausgefochten habe oder aus dessen Gefahren er schließlich durch Begnadigung seitens des zuschauenden Publikums errettet worden sei, stößt auf unüberwindliche Schwierigkeiten: 1. bei Aufzählung seiner Martyrien in II, 11, 23 ff. hätte Pl unmöglich diesen Vorfall, der das Stärkste bedeuten würde, was ihm je widerfahren wäre, unerwähnt lassen können; 2. die allgemeine Rechtslage der Zeit und der persönliche Rechtsstand des Pl, der römischer Bürger war, schließen die Möglichkeit einer solchen Verurteilung für ihn aus. Andrerseits aber ist durch den Zusammenhang mit ἀποθνήσκω klar, daß lebengefährdende Widerstände durch den Ausdruck bezeichnet sein müssen. Es ist also ein Bild zur Bezeichnung der heftigen Anfeindungen und listigen Nachstellungen, denen Pl in Ephesus sich ausgesetzt sah; zeigt dabei der Aorist, daß die Sache jetzt vorüber ist, während doch in 31 andauernde Todesgefahr ausgesagt wird, so kann sich dieser Widerspruch nur so auflösen, daß ἐθηριομάχησα einen besonders kritischen Einzelvorfall bezeichnet:[1]) Wenn ich nach Menschenart mit wilden Tieren gekämpft habe in Ephesus, was ist's mit dem Nutzen (davon) für mich? Beides, daß es wertlos ist, sich taufen zu lassen, und daß es nutzlos ist, sich den Mühen des apostolischen Berufs zu unterziehen, faßt dann Pl abschließend in die Regel: [**15, 32 b**] Wenn Tote nicht auferweckt werden, so laßt uns essen und trinken, denn morgen sterben wir — dann ist also jener genußfrohe Leichtsinn die rechte Lebensweisheit, mit dem sich einst die Jerusalemer über die Drohweissagungen Jesajas und den Ernst der Belagerung der Stadt hinwegsetzten Jes 22, 13;[2]) cf

---

[1]) Denselben mit dem zu identifizieren, was AG 19, 23 ff. erzählt wird, ist unmöglich, wenn anders dort der Vorgang nicht völlig falsch und unvollständig berichtet ist. Ob er etwa in Zusammenhang mit AG 19, 9 zu setzen ist, hängt von der allgemeinen Anschauung über die Zeit des Briefes ab. Cf zu 16, 8 S. 480. Daß den Kor. der Vorfall bereits bekannt gewesen sei, geht aus dem Ausdruck nicht notwendig hervor.

[2]) Die Auslegung pflegt sich hier mit der Frage zu beschäftigen, wie Pl habe übersehen können, daß doch ev. auch ohne leibliche Auferstehung

auch Sap Sal 2, 1—20. Sind so die Konsequenzen aus der Leugnung der Auferweckung bis zum letzten Punkt entwickelt, so schließt das Ganze mit eindringlicher Mahnung: [**15, 33 f.**] Laßt euch nicht in die Irre führen (Gl 6, 7); schlechter Verkehr verdirbt edle Sitten (nach einem zum Sprichwort gewordenen und dem Pl wahrscheinlich nur als solches geläufigen Ausspruch des attischen Komödiendichters Menander 342—291). Da die Mahnung an die ganze Gemeinde sich wendet und also auch die *τινές* mit einschließt, so geht die Warnung vor verderblichem Umgang auch nicht auf diese letzteren, sondern auf heidnische Volksgenossen, sofern diese mit ihren zur Skepsis reizenden Anschauungen die Christen in Gefahr brachten. Demgemäß kann denn auch die Mahnung sich so fortsetzen, daß sie schließlich recht eigentlich bei jenen *τινές*, durch welche die heidnischen Anschauungen in die Gemeinde hereingetragen wurden, anlangt: Seid nüchtern auf gerechte Weise und sündigt nicht, denn in Unkenntnis Gottes sind etliche befangen, zur Beschämung für euch rede ich. In der unmittelbaren Zusammenstellung mit *ἁμαρτάνετε* kann *δικαίως* am allerwenigsten seinem eigentlichen Begriff, wonach es nicht das Vollkommene gegenüber dem Unvollkommenen, sondern das Rechte gegenüber dem vor Gott Verwerflichen bezeichnet, entfremdet werden. Dann schließt aber *ἐκνήψατε δικαίως* den Gegensatz zu einer Nüchternheit ein, welche ein Unrecht oder, wie das exegetische *μή ἁμ.* noch bestimmter sagt, eine Sünde ist, weil sie bestreitet und sich selbst verbirgt, was es um Gott ist, nämlich welche Macht- und Heilswirkungen ihm

---

ein jenseitiges Leben der Seele bestehen könne, welches den praktischen Materialismus auch seinerseits verwehren müsse. Die Antwort darauf ist leicht, soweit sie die persönliche Stellung des Pl betrifft; denn einmal schloß für ihn ja die Annahme, Tote stehen nicht auf, auch an dieser Stelle die Auferstehung Christi und damit die Heilsmöglichkeit überhaupt aus, und andrerseits kannte zwar Pl — und das doch wohl auch schon damals — ein Fortleben der Seele nach dem Tode des Leibes in der Gemeinschaft Christi (Phl 1, 23), aber dieses doch nur, sofern es in innerem Zusammenhang mit der künftigen Heilsvollendung durch Auferstehung stand. Cf Calvin zu 15, 17: Tametsi enim vivunt nunc mortuorum animae et beata quiete fruuntur, tamen a sola resurrectione pendet tota earum felicitas et consolatio. Quia non alia causa bene habent, nisi quatenus diem illum expectant, quo vocentur ad possidendum Dei regnum. Statt die Alternative des Pl abzuschwächen, sollte man daher aus ihr lieber entnehmen, wie unauflöslich er sich mit allem guten Inhalt des Menschenlebens an den Glauben an die Auferstehung Christi und an die Hoffnung auf die eigene Auferweckung geknüpft wußte. „Mit einer Tugend, welche vom Glauben an Christum unabhängig ist, oder mit einer Idee des sittlich Guten, welche niemandem zur Vergebung seiner Sünden dient, hat er nichts zu schaffen; und für solche, wie man sagt, hochsittliche Naturen, welche dessen nicht bedurften, was mit der Totenerweckung stand und fiel, predigte er Christum nicht“ (Hofmann).

möglich sind (Mt 22, 29). Allem Anschein nach hat sich daher der Zweifel an der Auferstehung in das Gewand der Nüchternheit gekleidet und sein Gegenteil als Schwärmerei hinzustellen versucht.

Die Frage nach der Eigenart der kor. Auferstehungsleugner tritt damit aufs neue hervor. Das soeben bemerkte stimmt mit dem zu 21 und zu 12 Beobachteten darin überein, daß ihre Stellung die Züge eines rationalisierenden Spiritualismus aufweist. Die natürliche Erfahrung und die Vernunft (cf auch v. 35) schienen gleicherweise die Annahme einer Auferweckung als unwahr und unmöglich zu erweisen; das Heilsinteresse aber, das auch jene jetzigen Zweifler in das Christentum geführt hatte und sie darin festhielt, glaubten sie deshalb nicht aufgeben zu müssen, weil doch die Seele, des Todes des Leibes unerachtet, ihre Seligkeit in Christus genießen könne. Nach beiden, jener rationalisierenden und dieser spiritualisierenden Seite hin, enthielt die allgemeine griechische und überhaupt heidnische Denkweise soviele Anknüpfungspunkte, daß es ganz überflüssig ist, die Erscheinung in Kor auf jüdische Wurzeln, nämlich den Sadduzäismus (Mt 22, 28; AG 23, 6 ff.), zurückzuführen. Im Gegensatz dazu erschien von jenem Standpunkt die christliche Auferstehungshoffnung als schwärmerisch v. 34 und als materialisierend v. 50. Die Darlegungen des Pl setzen jenen Erwägungen der Vernunft die einfache Wirklichkeit (13 ff.) und diesem Argwohn den Nachweis gegenüber, daß er mit falschen Vorstellungen arbeitet (35 ff.; 51 ff.). Aber eines bleibt an ihnen überraschend. Warum ist Pl jener Möglichkeit, in welche sich die Skeptiker in K flüchteten, nicht näher und mit direkter Polemik nachgegangen? Darin liegt die innerste Schwierigkeit dieses 15. Kap. unter dem geschichtlichen Gesichtspunkt. Aber ihre Lösung darf vielleicht doch in folgendem gesucht werden: 1. Die bekämpfte Anschauung war nicht ein wirklich durchgedachtes Gedankengebilde, sondern ein oberflächlicher Nachhall weit verbreiteter Anschauungen, der sich in ein Schlagwort zusammenfaßte v. 12. 2. Die ganze Darlegung des Pl widerlegt jenes Kompromiß zwar nicht ausdrücklich, aber doch wirksam, indem sie in 20 ff. mit Christus ein ζωοποίησις so realer und umfassender Art verbunden zeigt, daß durch ein bloßes Fortleben der Seelen auch in einem jenseitigen Heilsstande ihr Wesen unmöglich als erfüllt gedacht werden kann.

c. Der geistliche Leib 15, 35—49. **[15, 35]** Ganz in diesen Rahmen paßt es, wenn aus 35 erhellt, daß die Unmöglichkeit einer Auferweckung, genauer die scheinbare Unvorstellbarkeit eines Auferstehungsleibes ein Argument bildet, auf dessen Einwendung sich Pl gefaßt macht: Aber es wird einer sagen: Wie werden die Toten auferweckt? Und mit was für einem Leibe kommen sie? **[15, 36—38]** Die Anrede nämlich an der Spitze der Antwort (zum Nominativ statt des Vokativs

cf Lc 12, 20; AG 13, 10 u. Blaß S. 89) beweist deutlich, daß jene Fragen nicht aus dem ehrlichen Bedürfnis nach Belehrung entstammen; das betonte *σύ* aber hebt hervor, daß auch im Gesichtskreis bloß menschlicher Erfahrung Ähnliches zu beobachten ist, wie das, was geschehen muß, wenn Tote wieder auferweckt werden sollen: Tor, was du selber säest, wird (ja auch) nicht lebendig gemacht (cf v. 22), ohne daß es gestorben ist, nämlich eine Auflösung seines bis dahin vorhandenen Wesens in der Erde erfahren hat (cf Jo 12, 24), so daß hier das Sterben kein Beweis gegen die *ζωοποίησις*, sondern die Voraussetzung für dasselbe ist. Neben diese eine Seite des Analogons, welche zeigt, daß Sterbendes nicht deshalb, weil es ein solches ist, von *ζωοποίησις* ausgeschlossen zu sein braucht, tritt aber noch eine andere zum Nachweis, daß diese *ζωοποίησις* keine einfache Wiederbelebung des Verwesten ist: Und mit dem, was du säest, säest du nicht den Leib, der werden wird (nämlich den künftigen vollendeten Pflanzenorganismus), sondern ein nacktes Korn, zum Beispiel (cf zu 14, 10) von Weizen oder von irgend einer der übrigen Pflanzen, Gott aber gibt ihm einen Leib, wie er es gewollt hat (nämlich bei der Schöpfung 1 Mo 1, 11), und jedem von den Samen einen eigenen Leib. Wie *γυμναὶ σανίδες* unbeschriebene Tafeln (Dio Cass. 59, 7), *γυμνὸν δένδρον* ein unbelaubter Baum (Poll. 1, 206), so ist *γυμνὸς κόκκος* ein noch nicht zu seiner Entwicklung gelangtes, also bloßes Korn, vielleicht auch mit dem Nebenbegriff der Armseligkeit, wie er öfter in *γυμνός* enthalten ist. Die Betonung von *ὁ θεός* in 38 hebt dabei hervor, daß die Herausbildung einer neuen Erscheinungsform ganz unabhängig von den Wünschen des Säenden und allein in der göttlichen Allmachtsregel begründet ist. So vermag also aus dem verwesenden Samenkorn etwas Lebendiges, aus dem bloß Samenhaften etwas voll Ausgestaltetes und aus jedem Samenkorn etwas Besondres zu werden. [**15, 39—41**] Den letzteren Gedanken entfaltet eine über das Gebiet des Pflanzenlebens hinausweisende Analogie: Nicht alles Fleisch (= animalische Körperlichkeit) ist das gleiche Fleisch, sondern anders ist das der Menschen, anders das Fleisch des Viehs, anders das Fleisch der Vögel, anders das der Fische — eine Verschiedenheit, die man nicht auf dem Gebiet der stofflichen Art, sondern des Formenbaus zu suchen haben wird. So wenig man also innerhalb dieses irdischen Lebens nur eine Art von Körpern für möglich oder zulässig erklären wird, so wenig kann die Möglichkeit, daß an die Stelle des sterbenden Menschenleibes durch Auferweckung ein andersartiger gesetzt wird, bestritten werden. Ja, noch auf einem viel größeren Gebiete zeigt auch die Natur schon solche Verschiedenartigkeit: Und es gibt

himmlische Körper und irdische Körper. Aber — wenngleich beides, wie das beidemal voranstehende *σώματα* sagt, Körper sind, — andersartig ist die Herrlichkeit der himmlischen und andersartig die der irdischen; anders ist die Herrlichkeit der Sonne und anders die Herrlichkeit des Mondes und anders die Herrlichkeit der Sterne; denn der eine Stern ist von dem andern an Herrlichkeit verschieden. Da durch 41 nur die in 40 b behauptete Andersartigkeit der *ἐπουράνια* nach ihren verschiedenen Abstufungen in bezug auf Lichtglanz näher bestimmt wird, so muß auch das *σώματα ἐπουράνια* in 40 a Sonne, Mond und Sterne bezeichnen. So gut aber Pl der seelenlosen Pflanze einen Leib zuschreiben konnte, so gut kann er in einem Gedankengang, der durch den Blick auf den sterblichen und den Auferstehungsleib des Menschen beherrscht ist, den Begriff *σώματα* auf die Lichtkörper an der Himmelsveste übertragen, ohne daß ihm deshalb zugemutet werden darf, er habe sie als Engelleiber betrachtet.[1]) Sie und die Leiber der Menschen, Tiere,

---

[1]) Hinsichtlich der vermeintlichen atl Grundlage dieser Vorstellung beschränken wir uns auf einen Hinweis auf Oehler, Theol. des AT § 196: „Für die Anschauung der Israel umwohnenden Völker sind die Gestirne göttliche Mächte, Genien, die in ätherische Leiber gehüllt am Himmel ihre Bahnen ziehen, oder doch Sitze und Erscheinungsformen göttlicher Wesen. Wenn hienach Himmelskörper und Himmelsgeister wo nicht zusammenfallen, so doch zusammengehören, so wird dagegen im AT nicht bloß der geschöpfliche Charakter des himmlischen Heeres (Ps 33, 6), sondern auch der bezeichnete Unterschied der zwei Klassen desselben bestimmt festgehalten." Mit Recht bezeichnet Oe. Jud 5, 20 und Hiob 38, 7 als rein dichterische Personifikationen. Was aber das nachkanonische Judentum anbetrifft, so nehmen Schmiedel im Komm. und Teichmann, Die paul. Vorstellungen von Auferstehung und Gericht 1896, die neuesten Vertreter jener Auffassung, ihre Zuflucht zu den Nachweisen von Everling, Paul. Angelologie S. 46f. Aber daß Sonne, Mond und Sterne dienstbare Geschöpfe (Henoch 73, 3) oder die drei am vierten Tag geschaffenen Geschlechter heißen (Jubil. 2), beweist doch nichts für jene Anschauung; ebensowenig wenn Apoc. Bar. 51, 10 es heißt: in excelsis enim illius mundi habitabunt et assimilabuntur angelis et aequabuntur stellis. Mit seiner Hauptbeweisstelle aber aus Henoch 18, 13, wo ein jenseitiger Strafort beschrieben wird und erzählt werden soll: „Und entsetzlich war, was ich dort sah, sieben Sterne, wie große brennende Berge und wie Geister, die mich baten", greift Everling vollends fehl. Denn gerade das *ὡς πνεύματα πυνθανόμενά μου* steht textlich sehr unsicher; es fehlt in der griechischen Übersetzung und scheint nur durch Mißverständnis des griechischen Textes in die äthiopische Afterübersetzung geraten zu sein. Außerdem aber macht gerade der Abschnitt 18, 11—19, 3 und genau so der Parallelbericht 21, 1—10 einen deutlichen Unterschied zwischen Engeln und Sternen sowohl hinsichtlich der Art ihres Vergehens wie des Orts ihrer Strafe. Endlich ist zu beachten, daß die aus dem AT und der apokryphen Literatur hervorgewachsenen Engelanschauungen des Rabbinismus derartig sind, daß sie die Identifikation von Sternen und Engeln geradezu ausschließen, z. B. die

Pflanzen heißen ja Leiber hier nirgends wegen ihrer organischen Lebendigkeit noch wegen ihrer gliedlichen Durchbildung, sondern einfach wegen ihrer so oder so in die Erscheinung tretenden Körperlichkeit (sehr häufig bei den Griechen z. B. *ἅπαν σῶμα τῆς τῶν ὅλων φύσεως, τὸ σῶμα τοῦ κόσμου, τὸ τοῦ παντὸς σ.* Plato Tim. 31 B; 32 C; Diod. 1, 11); dann *σῶμα* einfach = Stofflichkeit, Körper ohne irgend welche Rücksicht auf den Unterschied von Organischem und Unorganischem: Plato Polit. 288 D (von den im Handwerk verarbeiteten Materialien); Luc. vitt. auct. 25 (*λίϑος σ. ἐστι*); Stob. floril. app. 2, 3 (*σώματα ὕδωρ καὶ χιὼν καὶ χάλαζα*).

[**15, 42—44 a**] So wenig wie 12, 12—26, ist nun auch 15, 36—41 eine Allegorie, welche in allen ihren Einzelzügen die Vorstellung des Pl von der Auferweckung abbildet. Ihm handelte es sich vielmehr nur um die bildliche Ausprägung einer Grundwahrheit, nämlich der möglichen Mannigfaltigkeit körperlicher Existenz sei es im Verhältnis von einem Erzeugnis göttlicher Schöpfertätigkeit zum anderen, sei es in dem von dem Samen zu der aus seinem Tode erwachsenden Pflanze. Sie wird jetzt auf das eigentliche Thema übertragen: So ist es auch bestellt um die Auferstehung der Toten. Gesät wird in Verwesung, auferweckt in Unverweslichkeit; gesät in Unehre, auferweckt in Herrlichkeit; gesät in Schwachheit, auferweckt in Kraft; gesät ein seelischer (cf zu 2, 14) Leib, auferweckt ein geistlicher Leib. Wenn Pl dabei wieder auf das erstgebrauchte Bild zurückgreift, welches bei aller Betonung der Verschiedenartigkeit zwischen Samenkorn und Pflanze doch von selbst den Gedanken ihrer sachlichen Zusammengehörigkeit einschließt, so ist allerdings auch schon das Bild nicht so weit fortgeführt, daß die Pflanze geradezu als das aus dem Samenkorn erwachsende charakterisiert worden wäre. Die Entgegenstellung von *σπείρεται* und *ἐγείρεται* bezweckt darnach nicht, den neuen Leib als einen aus der Samenart des alten hervorgehenden zu bezeichnen; betont will vielmehr hier wie in 37 f. sein, daß der neue Leib als ein ganz andrer denn der alte zu denken ist; dennoch aber ist in dem Verhältnis jener beiden Verba die Vorstellung irgend welcher stofflichen Beziehung zwischen beiden unverlierbar enthalten: was gesät wird, wird als natürlicher Leib gesät und — *ἐὰν ἀποϑάνῃ* — als geistlicher auferweckt. Wie zu dem *ἐγείρειν*, so müßte aber auch, mit Rücksicht auf die Voranstellung von *σύ* in 36, zu *σπείρειν*, falls man den Gedanken vervollständigen wollte, als Subjekt Gott hinzugedacht werden; folglich bezieht sich

---

Engel sind am zweiten Tage erschaffen oder sie werden beständig neu geschaffen oder sie bestehen aus Feuer und Wasser etc. cf Weber, Altsynagogale Theologie S. 161.

*σπείρεται* auf die Überlieferung in den Tod, nicht speziell auf das Begräbnis. Nicht als der gestorbene und also entseelte (cf *ψυχικόν*), sondern als der wenngleich lebende so doch dem Tod verfallende wird der Leib, demnach in Hinsicht auf seine Beschaffenheit im gegenwärtigen Leben überhaupt durch die Präpositionalausdrücke näher bestimmt; zusammen aber fassen sie sich in den Gedanken, daß dieser Leib seine Eigenart daran habe, daß er lediglich von der *ψυχή*, dem natürlichen Lebensodem in seiner von dem göttlichen Leben geschiedenen sarkischen Bestimmtheit (2, 14), beseelt ist. Wie in allen Stücken, so setzt sich denn auch darin der neue Leib der Auferstehung dem alten entgegen; er ist ein *σῶμα πνευματικόν*, was so wenig einen aus „Pneumastoff" bestehenden (Gunkel, Wirkungen des Geistes etc. S. 47 ff., 107 ff.) bedeutet, wie *σ. ψυχ.* einen aus Seelenstoff bestehenden; vielmehr ist er darnach gestaltet, daß er von dem *πνεῦμα* als dem Subjekt und Organ des aus Gott geschöpften Heilslebens erfüllt ist. [**15, 44 b**] Die Frage von 35 c ist damit auf eine so zugleich fremdartige und bedeutsame Unterscheidung hinausgeführt, daß die Erörterung noch weiter bei ihr verweilt: Wenn es einen seelischen Leib gibt, so gibt es auch einen geistlichen[1]. Der Schluß ruht auf der Voraussetzung, daß das *πνεῦμα* das höhere ist gegenüber der *ψυχή*, und das *πνεῦμα* die Heilsgestalt der Menschen und der Welt, wie sie das Endziel alles Werdens bildet, schafft (2, 12 ff.; 3, 1 ff.; 6, 11. 19), auch auf der Gewißheit, daß der Leib durch die Auferstehung wieder erweckt wird. Dann verbürgt die Tatsache, daß es ein der Seele zur Wohnung und zum Werkzeug dienendes und darum ihrer gegenwärtigen Art gemäßes *σῶμα* gibt, die andere, daß neben und über dieser Stufe somatischen Seins noch eine andere existiert, auf welcher der Körper vollkommenes Organ und Tempel des Geistes ist. [**15, 45**] Ist also das Charakteristische des Gedankens die Beziehung, vermöge deren das eine mit dem anderen gegeben ist, so kann sich auch nur hierauf das *οὕτως* beziehen, das die Schriftmäßigkeit desselben nachweisen will. Daß dabei das, was nach *γέγραπται* folgt, nur als wirkliche Wiedergabe eines „Geschriebenen" mit ihm zu verbinden, nicht aber von ihm abzutrennen ist, als wäre einfach darauf verwiesen, daß v. 44 b auch geschrieben stehe, beweist schon das Asyndeton zwischen 45 a u. b, aber auch der Wortlaut von 45 b. Der Schriftbeweis wäre aber gegenüber dem *οὕτως* nur ein unvollkommener Versuch, wenn nicht auch das zweite

---

[1] *εἰ* vor dem ersten *ἐστίν* ist mit den Hauptzeugen des alexandr. und des westlichen (griech.-lat.) Textes festzuhalten; es wegzulassen und also auch den ersten Satz in einen Hauptsatz zu verwandeln, wird die Schwierigkeit des logischen Verhältnisses zwischen dem Bedingungssatz und dem Nachsatz gereizt haben.

und eigentlich entscheidende Glied *ὁ ἔσχ. Ἀδάμ εἰς πν. ζ.* als Bestandteil desselben gemeint wäre; nur so war auch die enge syntaktische Zusammengehörigkeit dieses und des vorausgehenden Sätzchens möglich: In diesem Sinne steht auch geschrieben: Es ward der erste Mensch Adam zu einer lebendigen Seele, der letzte Adam zu einem lebendigmachenden Geiste. Daß das Wort so nicht in seiner und seiner Leser Schrift stand, hätte Pl nur übersehen können, wenn er vergessen gehabt hätte, daß die Unterscheidung eines ersten und letzten Adam und überhaupt die Parallelisierung Adams und des Messias, ja selbst die Bezeichnung „erster Mensch" dem AT fremd ist. Er wird also nicht sowohl ein buchstäbliches Citat als einen in der Schrift enthaltenen Gedanken haben wiedergeben wollen. Wirklich geschrieben stehen in dem Worte, an das sich Pl mindestens zunächst anlehnt (1 Mo 2, 7), die beiden Begriffe נֶפֶשׁ חַיָּה (LXX *ψυχὴ ζῶσα*) und נִשְׁמַת חַיִּים (LXX *πνοὴν ζωῆς*; bei Symmachus und Theodotion *ἀναπνοὴν ζ.*; Pl verdeutlichend, aber sinngemäß *πνεῦμα ζωοπ.*); nicht enthalten ist aber in dem Wort nach seinem Ursinne der Stufenunterschied von *ψυχή* und *πνεῦμα* und die Beziehung der einen auf Adam, des andern auf Christus, also auch nicht die soteriologische Bedeutung von *πνεῦμα ζ.* Erst eine eigentümliche Deutung und Anwendung des Wortes kann es also gewesen sein, was Pl dasselbe als Schriftbeweis für seinen Gedanken verwerten ließ. Veranlaßt zu ihr dürfte er dadurch gewesen sein, weil ihm eine andere spekulative Verwertung des Wortes bekannt war, die seinen letzten Gewißheiten nicht entsprach.[1]) Wie sie ihm möglich war und sich begründete, das ist

---

[1]) Der kanonischen und nachkanonischen Literatur Israels und dem Rabbinismus bis weit ins Mittelalter herein ist die Unterscheidung eines ersten und eines zweiten Adam überhaupt und speziell im messianischem Sinne fremd (Schiele, ZwTh 42, 20—31: Die Stelle 1 Kr 15, 45—50 hat keine rabbinischen Parallelen, auch keine inhaltlichen). Dagegen gab den Rabbinen der doppelte Schöpfungsbericht in 1 Mo 1 u. 2 Anlaß zu manchen bizarren Phantasien über eine zwiefache Erschaffung des Menschen (The Jewish Encyclopaedia I, 275). Im Alexandrinismus wurde unter dem Einfluß Platos und seiner Ideenlehre aus 1 Mo 1, 27 u. 2, 7 die Anschauung entwickelt, Gott habe zuerst einen bloß ideal, nicht irdisch existierenden Menschen, der weder Mann noch Weib, sondern unkörperliche Idee ist, und dann, am Schlusse der Schöpfung, den erdenwirklichen Menschen erschaffen. Literarisch tritt diese Vorstellung bei Philo, De alleg. I, 12; De opif. m. 1, 46 auf; jener erste ist ihm der *ἄνθρωπος γενικός* oder *ἐπουράνιος,* der zweite der *ἐπίγειος*; mit der messianischen Idee hat das aber nichts zu tun. Was aber nun das Verhältnis der paulinischen Stelle zu Philo anbetrifft (über dessen Bedeutung für die neuere Beurteilung der Christologie des Pl cf Feine, das gesetzesfreie Ev des Pl 1899 S. 24 ff.), so steht fest: 1. Für Pl bleibt 1 Mo 1, 27 hier ganz außer Betracht, für Philo ist es unentbehrliche Grundlage. 2 Die Verbindung jener Unterscheidung eines ersten und zweiten Adams mit der Idee des messianischen Heils ist Philo fremd, für

aber nach dem Inhalt seiner Auffassung selbst zu beurteilen. ἔσχατος Ἀδάμ heißt Christus, dem „eschatologischen" Sinn von ἔσχ. gemäß 15, 26. 52, sofern er der Anfänger des Menschheitsdaseins ist, das mit seiner Parusie beginnt und das höhere Gegenbild der adamitischen Menschheit schafft; die in 47 ff. gegebenen näheren Bestimmungen der Eigenart Christi als dieses zweiten Menschen bestätigen, da sie auf den (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας Rm 8, 3 cf Phl 2, 7 erschienenen) geschichtlichen Christus nicht, sondern nur auf den in Herrlichkeit wiederkommenden anwendbar sind, diese Deutung. Darnach bestimmt sich auch das Verständnis von ἐγένετο; während es in dem ersten Fall den Schöpfungsprozeß bezeichnet, bezieht es sich im zweiten auf denjenigen Hergang, durch welchen Christus in jene pneumatische Lebensgestalt eintrat, von welcher aus er die ζωοποίησις vollbringt, also auf seine Auferweckung und Verklärung (cf ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων v. 20 ff.). Dieser Wechsel des Begriffs ist nicht nur nicht anstößig, sondern sogar ganz unausbleiblich, weil es sich in einem Falle darum handelt, was der „geworden" ist, der zum Anfänger der geschaffenen Menschheit bestimmt war, im anderen um den, der die Heilsgemeinde begründet und eröffnet. Von der Erschaffung eines präexistenten Himmels- und Geistesmenschen, der dann als Christus auf Erden erschienen wäre, ist hier also keine Rede. Wohl aber wäre denkbar, daß Pl etwa von seinem Gedanken aus, Christus sei als der präexistente der Mittler der Weltschöpfung 8, 6, die πνοὴ ζωῆς in 1 Mo 2, 7 als Auswirkung Christi verstanden und so schon dort ihn in der Funktion angedeutet gefunden habe, zu welcher er dann im besonderen Sinn durch seine Auferweckung bestimmt ward; er hätte also eine christologisch-messianische Ausdeutung des Bibelworts vollzogen, wie deren ein allerdings weniger auffallendes Beispiel in 15, 27 begegnet ist. Auf keinen Fall darf gegen diese Auffassung eingewendet werden, sie widerspreche dem zeitlichen Verhältnis, in welches Pl hier Adam und Christus gesetzt habe; denn dieses

---

Pl die Hauptsache. 3. Philos ἄνθρ. ἐπουρ. ist eine Idee, der des Pl eine Realität. 4. Bei Philo ist der geschichtliche Adam der zweite Mensch und der erste sein himmlisches Urbild; bei Pl ist der geschichtliche Adam der erste Mensch und der zweite oder himmlische ist der Messias. 5. Philo redet von einer Erschaffung des himmlischen Menschen am Anfang der Welt; für Pl ist der „himmlische Mensch" Ausdruck der heilsmittlerischen Hoheitsstellung, welche Ertrag des geschichtlichen Lebens des Messias ist. Von irgend welcher sachlichen Verwandtschaft des Christusbildes Pl mit jener alexandrinischen spekulativen Exegese ist also keine Rede. Nimmt man aber die oben angedeutete Möglichkeit an, dann ergibt sich die Vorstellung, daß Pl in der denkenden Durchdringung seines Christusglaubens unter dem Anlaß der in K aufgetauchten Frage sich jener ihm irgendwie bekannten (Apollos?) Auslegung von 1 Mo 2, 7 erinnert und ihr eine energisch seinem Glauben angepaßte andere entgegengesetzt habe cf 10, 4.

bezieht sich nicht auf die Ordnung ihrer Existenzzeiten, sondern auf die Reihe, in welcher sie als Inhaber eines so oder so gearteten Lebensprinzips für eine aus ihnen erwachsende Menschheit hervortraten (= von dem, der nachher letzter Adam und behufs dessen lebendig machender Geist ward, redet schon die Schrift unter dem Begriffe *πν. ζ.*). Möglicherweise ist aber Pl zur Formung jenes „Schriftgedankens" dadurch gekommen, daß er die Weissagungen des AT von einem künftigen Geistesbesitz Jes 42, 1; 48, 16; Joel 3, 1 ff.; Ezech. 39, 29, die er messianisch und zwar auf Christus zu deuten nicht umhin konnte, mit jener Aussage von 1 Mo 2, 7 über Adam kombinierte und dann zu der pointierten Entgegensetzung Adams und Christus durch die ihm auch sonst geläufige Nebeneinanderstellung beider (15, 21 f.) veranlaßt ward. Auf jeden Fall aber wendet sich Pl nun dazu, die von ihm vollzogene und als schriftgemäß erwiesene Unterscheidung nach dem zeitlichen und sachlichen Verhältnis näher zu bestimmen. [**15, 46—49**] Daß nämlich 46 sich nicht speziell an 45, sondern an dieses nur in seiner Unterordnung unter 44 b anschließt, geht aus der Notwendigkeit hervor, zu *τὸ ψυχικὸν* bzw. *πν.* aus 44 b, worauf der Artikel zurückweist, *σῶμα* zu ergänzen. Ist so der neue Gedanke durch die diesbezügliche Unbestimmtheit von 44 b veranlaßt, und bezieht er sich nicht auf das Verhältnis speziell von Adam und Christus, sondern der psychischen und pneumatischen Leiblichkeit, so werden die Vermutungen sich erübrigen, die ihn nicht anders denn aus Polemik gegen abweichende alexandrinischephilonische Vorstellungen erklären können: Aber nicht kommt zuerst der geistliche (Leib), sondern der seelische, darnach der geistliche. Entsprechend dem Verhältnis von 44 b zu 45 formt sich dann dieser allgemeingiltige Satz in spezielle Beziehung auf die, welche die prinzipiellen Typen jener und dieser Erscheinung sind: Der erste Mensch stammt von der Erde, ist erden; der zweite Mensch stammt vom Himmel und geht dann über zu der Anwendung auf die jenem und diesem Zugehörigen: Wie der Erdene, so sind auch die Erdenen; und wie der Himmlische, so sind auch die Himmlischen, und wie wir das Bild des Erdenen an uns getragen haben (vom Standpunkt der Vollendung aus steht der Aor.), so werden wir auch das Bild des Himm-

[1]) Die christologische Verwertung aller dieser Sätze darf nicht übersehen, daß sie nicht das Wesen des Heilsmittlers an sich, sondern die Eigenart desselben als des Wiederkommenden und zwar hinsichtlich seiner Stellung zur Heilsgemeinde bestimmen; nur in diesem Zusammenhang begreift es sich ja auch, daß die Adamskinder, weil sie durch Christus „lebendig gemacht" und in Herrlichkeit und Unverweslichkeit versetzt sind, *ἐπουράνιοι* genannt werden.

lischen an uns tragen.[1]) Man beachte an der ganzen Gedankenkette von 42—49 die Lebhaftigkeit der sich drängenden Beweise und Folgerungen, wie sich an dem einzigartig häufigen Gebrauch des Asyndetons kundgibt.

d. Der Sieg des Lebens über den Tod 15, 50—58. [**15, 50**] Ist nun mit 35—49 die Möglichkeit und Notwendigkeit einer neuen, dem pneumatischen Sein des zur vollen Christusgemeinschaft Erhobenen entsprechenden Leiblichkeit begründet, so wehrt der letzte Abschnitt noch besonders dem Mißverstand, als ob die christliche Auferstehungshoffnung dem irdisch-sarkischen Leib eine ewige Dauer zuschreibe. Solchen Materialismus schließt sie vielmehr gerade aus: Das aber sage ich (cf zu 7, 29 S. 292), Brüder, Fleisch und Blut (hier nicht = sterblicher, niedriger Mensch als Benennung der Persönlichkeit, sondern = das Niedrige und Sterbliche am Menschen als phraseologische Bezeichnung seiner Körperlichkeit, daher auch der Sing. des Verb.) kann Gottes Reich nicht erben, weil, worauf die Artikellosigkeit auch beim Objekt zeigt, jenes und dieses ihrer Beschaffenheit nach unvereinbar sind, noch erbt das Verwesliche die Unverweslichkeit. [**15, 51 f.**] Dann entsteht freilich die Frage, ob denn die, die bei der Parusie noch am Leben und also in ihrer sarkischen Leiblichkeit sind, deswegen von der Teilnahme an Gottes Reich ausgeschlossen sind. Ihr begegnet die Enthüllung: Siehe, ein Geheimnis (2, 6 ff.; 13, 2; Rm 11, 25) sage ich euch. Alle werden wir nicht entschlafen, alle aber werden wir verwandelt werden.[2]) *πάντες* kann hier in Verbindung mit der 1. Person des Verbums nichts anderes als den Sprechenden und die unmittelbar vorher Angeredeten bzw. alle in der gleichen Lage der „Bruderschaft" mit ihnen Befindlichen bezeichnen. Daß dann das *οὐ* aus seiner eigentlichen Stellung verschoben ist, ist klar; denn weder von den Kor allen (11, 30) noch von sich (15, 30) noch von den Christuszugehörigen insgemein (15, 23) erwartete Pl mit Bestimmtheit, daß sie die Parusie erleben würden cf v. 52 u. 1 Th 4, 13, auch I, 6, 14. Das *κοιμηθησόμεθα* tritt also in ein konzessives Verhältnis zu *ἀλλαγησόμεθα*: wir alle werden, auch wenn

[1]) Nach der äußeren Bezeugung (ℵ A C D G K L T it vulg) wäre entschieden *φορέσωμεν* vorzuziehen; allein zu einer Paränese, worauf schon Tertull. c. Marc. 5, 10 den Konjunktiv zu deuten sich bemühte, eignet sich der Gedanke schon an sich und dem Zusammenhang nach erst recht nicht. Also doch mit B arm aeth *φορέσωμεν*.

[2]) Mißverständnis des Ganzen, als ob *πάντες* alle Menschen, also auch die zum Verderben Aufzuerweckenden umschließe, und Besorgnis um die Irrtumsfreiheit des Pl bzw. die dogmatische Korrektheit seines Satzes haben die Textvarianten: *πάντες κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγ.* ℵ [A] C G g oder *πάντες ἀναστησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλ.* (D d e f vulg) herbeigeführt; der dem Zusammenhang allein entsprechende Text (*π. οὐ κ., π. δ. ἀ.*) findet sich namentlich in B D[b] K L P und den beiden Syrern.

wir nicht durch den Tod hindurchgehen, so doch verwandelt werden, so daß Athenag. de resurr. 33 D die letzte Voraussetzung des Ap wirklich trifft: *εἶδος γάρ τι μεταβολῆς καὶ πάντων ὕστατον ἡ ἀνάστασις ἥτε τῶν κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον περιόντων ἔτι πρὸς τὸ κρεῖττον μεταβολή.* Geschehen aber wird diese Verwandlung: in einem Nu, in einem Augenblick, beim Schall der letzten (nämlich der das Letzte einleitenden, weil den zur Erweckung seiner Toten kommenden Herrn begleitenden) Posaune (1 Th 4, 16; Mt 24, 31; 4 Esra 6, 24; 2 Mo 19, 16); denn es wird posaunen, und die Toten werden auferweckt werden als Unvergängliche und wir werden verwandelt werden. Die Rückbeziehung auf das in 51 in bezug auf *πάντες* angekündigte Mysterium, ebenso aber auch das Verhältnis von 52b zu 23 beweisen, daß *οἱ νεκροί* die als Christo Zugehörige im Tode Liegenden bezeichnet. Demnach bedeutet die *ἀλλαγή* auch der Lebenden die Wegnahme der Verweslichkeit und dessen, was ihr unterliegt (6, 13), aus ihrem leiblichen Sein und ihre Herstellung zu einer neuen, dem in ihnen waltenden *πνεῦμα* angepaßten Leibesexistenz. Wie in 25, so wird auch hier diese Erwartung auf eine innere und sachliche Notwendigkeit zurückgeführt: [**15, 53**] Denn es ist unumgänglich, daß dieses Verwesliche sich mit Unverweslichkeit bekleide und dieses Sterbliche sich mit Unsterblichkeit bekleide. Schon nach jenem logischen Verhältnis, aber auch nach der ganz allgemeinen, die Gesamtheit des gegenwärtig vorhandenen und einer Verwandlung fähigen *θνητόν* und *φθαρτόν* umfassenden Ausdrucksweise bezieht sich dieser Gedanke nicht speziell auf die die Parusie Erlebenden oder dann zu Erweckenden, sondern begreift in sich den gesamten Hergang, durch den Christus der Lebendigmacher sich die ihm Zugewiesenen unterordnet, umschließt also jene Entwicklung der Herrschaft Christi, die in 23 f. beschrieben war. Folglich versetzt auch das in 54 folgende *ὅταν* in den früher in 26 ff. bezeichneten Endpunkt, wo der Tod als Feind überhaupt abgetan ist. Von ihm gilt: [**15, 54 f.**] Wenn aber dieses Verwesliche sich mit Unverweslichkeit bekleidet und dieses Sterbliche sich mit Unsterblichkeit bekleidet hat, dann wird sich verwirklichen (1 Th 3, 4) das Wort, das geschrieben steht: Verschlungen ward der Tod in Sieg. Wo ist, Tod, dein Sieg? Wo ist, Tod, dein Stachel?[1]) *κέντρον*

[1]) Die erste Hälfte des Citats stammt aus dem Weissagungslied von der Vollendung des Reiches Gottes Jes. 25, 8 (kanon. Text aktivisch: לָנֶצַח בִּלַּע הַמָּוֶת; LXX unverständlich *κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας*; bei Aquila *καταποντίσει τὸν θάνατον εἰς νῖκος*; bei Theodotion wie bei Pl *κατεπόθη ὁ θα. εἰς ν.*). Die Übertragung von לָנֶצַח = *εἰς νῖκος* entspringt aus dem im

bedeutet den Stachel sowohl als Waffe zur Schädigung (4 Makk 14, 19) wie als Mittel zur Ausübung der Herrschaftszucht (AG 9, 5 text. rec.); nach dem Zusammenhang des Paulusworts mit dem Hoseaspruch ist die erstere Bedeutung anzunehmen. Überraschend (und deshalb oft angefochten, zuletzt von J. Weiß, Beiträge zur paulin. Rhetorik S. 70), aber in Wirklichkeit keine trockene dogmatische Glosse, sondern aus dem Drange entsprungen, die Dinge in ihrem tiefsten Wesen sich zu vergegenwärtigen, und darum an einem Orte wohl begreiflich, wo der Blick auf der vollendeten Darstellung des Sieges Gottes über den Tod und, was mit ihm zusammenhängt, ruht, folgt diesen Jubelfragen das Bekenntnis von der furchtbaren und zugleich auch gottgeordneten Gewalt des Todes: [**15, 56f.**] Der Stachel des Todes aber (also das, mit Hilfe dessen er überhaupt erst verletzen kann Rm 5, 12; 6, 23) ist die Sünde; die Kraft der Sünde aber ist das Gesetz, weil es über den Sünder das Todesurteil spricht (Gl 3, 10; Rm 7, 11). Erst aus dem Dazwischentritt dieses Bekenntnisses, das die dem Menschen feindlichen Gewalten benennt, erklärt sich auch, daß nun der Schlußruf nicht wie Rm 7, 25 mit *χάρις* beginnt, sondern den an die Spitze und mit *δέ* den vorher genannten Mächten gegenüberstellt, der jenen Bann zerbricht: Gotte aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unsern Herrn Jesus Christus. In 56 und 57 zusammen wird damit der *λόγος γεγραμμένος* seinem tiefen ntl Inhalte nach als erfüllt aufgewiesen. Aus der so durchgeführten Gewißheit der Auferstehung zu einer künftigen Vollendung aber ergibt sich als unmittelbar praktische Mahnung: [**15, 58**] Daher, meine geliebten Brüder, werdet standfest, unerschütterlich, über-

---

Aramäischen, Syrischen etc. vorhandenen Gebrauch von נצח = siegen (Orelli, Die hebr. Synonyme der Zeit S. 96f.); sie kommt auch sonst häufig vor, z. B. LXX Jer. 3, 5; Threu. 3, 5. — Die zweite Hälfte stammt aus Hosea 13, 14 (אֱהִי דְבָרֶיךָ מָוֶת אֱהִי קָטָבְךָ שְׁאוֹל; LXX *ποῦ ἡ δίκη σοῦ, θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σοῦ, ᾅδη*). Daß bei Pl in der ersten Frage *κέντρον* und in der zweiten *νῖκος* stehe, nicht umgekehrt, hat zwar die Übereinstimmung des westl. und syr. Textes für sich, aber אBC gegen sich, entspricht auch nicht dem auffallenden Zusammentreffen des Pl mit LXX in der Wahl von *κέντρον* (ohne eigentliches Äquivalent im Hebr.); die umgekehrte Reihenfolge dagegen ist ganz dem Zusammenhang von 35 mit 54 und 56 gemäß. Auch im zweiten Gliede *θάνατε* ist zu lesen nach אBCDGdg. Während aber im Urtext die Fragen eine grausige Drohung bedeuten, indem Gott die Pestseuchen des Todes zur Rache an Ephraim herbeiruft, hat Pl (und zwar doch wohl ohne Vorgang der LXX) die Fragen zum Ausdruck des Sieges des Reiches Gottes gemacht. Cf Delitzsch, Mess. Weissagungen S. 94: Pl will I, 15, 54f. mit *τότε γεν.* etc. nicht sagen, daß dann, wenn der letzte Feind überwunden ist, das hoseanische *ποῦ σου* etc. als Weissagungswort sich erfüllen, sondern daß da geschehen wird, was diese Worte der atl Schrift als Päan gefaßt aussprechen.

schwänglich reich im Werk des Herrn allezeit, indem ihr euch dessen bewußt bleibt, daß eure Bemühung nicht vergeblich ist im Herrn.

# IV. Schluß 16, 1—24.

[**16, 1—4**] Entsprechend seiner Zusage bei der Gl 2 beschriebenen Verhandlung in Jerusalem hatte Pl (in Fortsetzung eines schon vorher beobachteten Verhaltens?) für die Armen Gl 2, 10, nämlich für die dem Missionsgebiet des Petrus etc. in Jerusalem und Palästina zugehörigen armen Christen Sammlungen in die Wege geleitet und dieses Verfahren wohl auch in K schon bei seinem langen ersten Aufenthalt daselbst beibehalten. Vermutlich auf eine diesbezügliche Anfrage der Gemeinde hin (cf 7, 1; 8, 1) weist er sie nun näher noch an: Was die Sammlung anbetrifft für die Heiligen, so macht es auch ihr so, wie ich die Gemeinden von Galatien angewiesen habe. Am ersten Tag der Woche (Mt 28, 1 und par.; AG 20, 7) soll jeder von euch bei sich zur Ansammlung niederlegen, was (cf S. 256 a; ὅστις mit ἐάν hier in distributivem Sinn) zu geben er sich in die Lage versetzt sieht, damit nicht, wenn ich gekommen bin (4, 19), dann erst Sammlungen veranstaltet werden,[1]) wo die Sache der größeren Eile wegen Schwierigkeiten bereiten und nicht den wünschenswerten Ertrag (cf v. 4) liefern würde. Soll nun die Sammlung ohne den persönlichen Einfluß des Pl vor sich gehen, so soll sie doch nicht, gewiß in Rücksicht auf Gl 2, 10, als eine ohne seine Veranlassung erfolgende Liebesgabe nach Jerusalem

---

[1]) Zu λογία (Sammlung in einer Gilde, aber auch Steuer) cf Deißmann BSt 114; NBSt 46 f. Die Verbindung des Worts mit εἰς entspricht dem Gebrauch der Präposition zur Bezeichnung des Zwecks bei Ausgaben, Schenkungen, z. B. Bel et Draco 6 LXX. Das betont gestellte εἰς τοὺς ἁγίους hebt die Bedeutung der den Kor. ihrem Zweck nach natürlich bekannten Sammlung heraus. Zu ἐκκλ. τῆς Γαλ. vgl. AG 18, 23. εὐοδοῦσθαι, hier wie Rm 1, 10 passivisch und mit persönlichem Subjekt wie LXX Jos. 1, 8 etc.; das Tempus verbietet, an den Ertrag vorausgegangener glücklicher Geschäfte zu denken; vielmehr ist nach Rm 1, 10 ein Infinitiv τιθέναι zu ergänzen. v. 2 beweist, daß man den Sonntag, den Tag der Auferstehung Christi, als besondere Ermunterung zu solcher Betätigung der Liebe empfinden sollte, wahrscheinlich im Zusammenhang mit den Anfängen urchristlicher Sonntagssitte und Sonntagsfeier.

kommen, sondern: Wenn ich aber angelangt bin, dann werde ich diejenigen, welche ihr für erprobt halten werdet (II, 8, 22; 1 Th 2, 4), unter Mitgabe von Briefen (Plural schon attisch von Einem Briefe; hier aber vielleicht wegen einer Mehrzahl von Gemeinden in und um Jerusalem cf AG 9, 2, auch II, 10, 10 u. I, 5, 9; Rm 16, 22; AG 15, 30; zu *διά* II, 10, 11; Hb 13, 22; 1 Pt 5, 12; AG 15, 27) abschicken, eure Liebesgabe nach Jerusalem hinzubringen; falls es aber (nach der Höhe der Summe) wert ist, daß auch ich hinreise, so werden sie mit mir zusammen reisen. Der Nachsatz besagt nicht, daß er dann jenen Abgesandten gestatten werde, sich ihm bei einer ohnehin beabsichtigten Reise nach Jerusalem anzuschließen; vielmehr macht Pl seinen Entschluß, überhaupt dorthin zu gehen, ganz von dem Ausfall der Sammlung in K abhängig. [**16, 5—9**] Schon der Kollekte wegen, aber natürlich auch aus allgemeinen Gründen (4, 19) mußte es aber den Kor. wichtig sein, von dem Zeitpunkt der Ankunft des Pl zu erfahren: Kommen aber werde ich zu euch, wenn ich Makedonien durchzogen habe; Makedonien nämlich durchziehe ich bloß, bei euch aber (cf zu 2, 3) werde ich, wenn es sich trifft, verbleiben oder sogar überwintern, damit (dann) ihr (und keine anderen) mich entsendet, wohin immer (ob nach Jerusalem oder anders wohin; *οὗ* Lc 10, 1) ich reise. Denn ich beabsichtige nicht, euch jetzt im Vorbeiweg zu sehen (was der Fall wäre, wenn er über K nach Makedonien reiste); denn ich hoffe, eine ziemliche Zeit (zu *τινά* cf zu 8, 2) bei euch zu bleiben, wenn der Herr es zuläßt (4, 19). Bleiben werde ich aber in Ephesus bis Pfingsten; denn eine Türe ist mir aufgegangen weit und wirksam und viele Widersacher. Jene reiche Gelegenheit nicht ungenützt (cf II, 2, 12; Kl 4, 3) und auch diese Gegner nicht triumphieren zu lassen, muß er also noch in E verweilen. Wenn Pl dabei aber es so nachdrücklich betont, daß er in K lange zu verweilen gedenke, und dies von keinen anderen Umständen als von der Zulassung Gottes abhängig macht, auch diese Absicht so ausdrückt, daß er damit den Kor. einen Vorzug vor anderen einzuräumen scheint, so bildet das einen Beweis dafür, daß früher mit Recht die Ansicht, I wachse aus einem stark gespannten und in der Hauptsache sehr unsicheren Verhältnis zwischen Pl und den Kor. hervor, ferngehalten wurde (cf S. 201 ff.). *ἄρτι* in 7 endlich könnte etwa auf einen früheren Fall hinweisen, wo Pl die Kor. nur im Vorübergehen besucht hätte; aber es würde dann statt dessen doch wohl *πάλιν* heißen (II, 2, 1); und da vor I von einer solchen Reise, wo Pl die Kor. ein erstes Mal *ἐν παρόδῳ* (= auf der Fahrt nach Make-

donien) gesehen hätte, überhaupt keine Spur vorliegt, so bedeutet ἄρτι doch nicht = jetzt wieder, sondern = jetzt gleich und drückt aus, daß jetzt kein anderes Wiedersehen als ἐν παρόδῳ möglich wäre, steht also im Gegensatz zu dem künftigen längeren Aufenthalte.

[**16, 10 f.**] Noch bevor Pl kommt, ja noch bevor er Ephesus verläßt, also in der allernächsten Zeit, erwartet er die Ankunft des Timotheus in K und dessen Rückkehr von dort zu ihm: *Wenn aber Timotheus kommt* (cf zu 4, 17 S. 206 f.), *so sehet zu, daß er ohne Furcht mit euch umgehe; denn das Werk des Herrn treibt er wie ich. Keiner soll ihn also verachten* (cf τέκνον in 4, 17). *Entsendet ihn aber in Frieden, damit er zu mir komme; denn ich erwarte ihn mit den Brüdern* — worunter wahrscheinlich die Begleiter des Pl auf seiner bevorstehenden Reise zu verstehen sind, die mit Pl auf Tim. warten; denn die aus Kor. in Eph. anwesenden Christen (cf zu 1, 11; 5, 1; 11, 18) scheinen nach 12 alsbald „jetzt", also wohl als Überbringer des nun vollendeten Briefes, von E abzugehen. [**16, 12**] Nach dem Vorgang von 16, 1 wird dann der Übergang περὶ δὲ τοῦ Απ. darauf schließen lassen, daß der Gemeindebrief sich mit Apollos (cf S. 17 u. 201 f.) beschäftigt habe; die Annahme, daß dies im Sinne ausgesprochener Vorliebe für ihn geschehen sei, hat an der Ausdrucksweise, deren sich Pl hier bedient, nicht mehr Anhalt als viele andere Möglichkeiten; denn auch wenn z. B. der Gemeindebrief Mitteilung über persönliche Differenzen zwischen Ap und der Gemeinde oder einem Teil von ihr und ein gewisses Bedauern darüber mit der Hoffnung, daß ein neuer Besuch desselben zum Ausgleich führe, enthielt, konnte Pl handeln und schreiben, wie 12 berichtet: *Was aber den Bruder Apollos anbetrifft, so habe ich ihn vielmals ermahnt, er solle mit den Brüdern zu euch gehen; und durchaus war keine Neigung vorhanden, jetzt zu kommen; er wird aber kommen, wann er Zeit dafür hat* (Mr 6, 31). Daß Ap nicht in Ephesus war, als Pl dies schrieb, ist unwahrscheinlich; denn auch wenn die erste Antwort des Pl auf den Gemeindebrief das war, daß er dem Timotheus Aufträge für K gab, und er selber sich erst durch neue Mitteilungen veranlaßt sah, zur Feder zu greifen (cf S. 57), so lag zwischen dem Eintreffen des Gemeindebriefs bzw. der Sendung des Tim. und dem Brief des Pl doch auf keinen Fall ein längerer Zwischenraum. Wenn nun der Gemeindebrief es war, durch welchen Pl sich zu seiner Aufforderung an Ap veranlaßt sah, so müßte Ap erst in der allerletzten Zeit Eph verlassen haben, um anderswohin zu gehen; das hätte aber Pl bei seinem εὐκαιρήσῃ doch wohl erwähnen müssen. Das Präteritum ἦν bezieht sich also auf das bei den Besprechungen herausgekommene Ergebnis. Ist aber Ap in Ephesus, dann bleibt auch die auf-

fallende Tatsache in Kraft, daß Pl ihn nennt und doch keinen Gruß von ihm zu bestellen hat (S. 16).

[**16, 13**] Was Pl zur Völligkeit seiner Erwiderung auf den Gemeindebrief zu sagen hat, ist damit erschöpft. So wendet er sich zum Schluß mit der Mahnung: Wachet, stehet fest im Glauben, seid männlich, seid stark. Alles euer Tun soll in Liebe geschehen — eine Mahnung, die der allzu beweglichen und erregbaren (Kap. 1—4. 7), in mancher Beziehung zu gleichgiltigen (Kap. 5 f. 8—10. 11) Gemeinde in vieler Hinsicht nötig war und doch noch unter dem Haupteindruck der letzten Erörterungen des Briefes (12—14 Liebe; 15 Glaube) sich gerade so geformt haben wird. [**16, 14—16**] Aus dem Vorwalten dessen, was die Person bewegt, am Ende eines Briefes erklärt sich, daß unmittelbar an sie sich Bitten in bezug auf Personen richten, die dem Pl aus besonderen Gründen teuer sind. Als Imperativform ist *οἴδατε* allerdings nicht zu belegen; nimmt man es daher als Indikativ, dann folgt der Inhalt von *παρακαλῶ* erst in *ἵνα καί* etc. und *οἴδατε* bildet einen die begonnene Konstruktion durchbrechenden Hauptsatz, der die beabsichtigte Ermahnung motiviert. Da aber bei dieser Auffassung sowohl *καί* wie *τοῖς τοιούτοις* in 16 sich weniger gut begreift, da die Konstruktion schwerfällig, anderseits aber *οἴδατε* als Imperativ bei der gewöhnlichen Gleichheit der Formen des Indikativs und Imperativs im Perfekt (cf Hb 12, 17; Jk 1, 19; Eph 5, 5) schließlich doch nichts Unmögliches ist, so empfiehlt sich die Konstruktion: Ich ermahne euch aber, Brüder: bleibt euch bewußt (cf 4, 16 zur Konstruktion: zu *εἰδέναι* 1 Th 5, 12) vom Hause des Stephanas, daß es der Erstling (zu 15, 20; Rm 16, 5) Achajas ist (1, 16 cf S. 73 u. A. 3, auch Zahn, E I² 190), und daß sie sich den Heiligen zu Dienst verordnet haben (was wohl, da die ganze *οἰκία* in Betracht kommt, vorwiegend durch Gastfreundschaft, Wohltätigkeit und etwa Darbietung von Räumlichkeiten für Versammlungen geschah), damit auch ihr (auf Grund solches *εἰδέναι* den anderen, die Ähnliches schon tun, euch zugesellend) euch solchen unterordnet und (verallgemeinernd) jedem, der mitarbeitet und sich müht. Die Ausdrucksweise des Pl (*ἔταξαν*) und die Betonung der Erstlingschaft in bezug auf den Eintritt ins Christentum schließen die Vorstellung einer amtlichen Würde der *τοιοῦτοι* aus und lassen hier nur an freiwillige Dienstleistung denken, machen aber eben deshalb die Existenz einer geordneten Vorsteherschaft in K nicht undenkbar (cf S. 15).

[**16, 17 f.**] Freude habe ich aber über die Ankunft (II, 7, 6) des Stephanas und Fortunatus und Achaikus, weil euren Rückstand diese voll vergütet haben (*ἀναπληροῦν* das, was schon oder nur teilweise angefüllt ist, wirk-

lich voll machen Phl 2, 30; 1 Th 2, 16; Mt 23, 32; Clem. Rom. 1 Kr 38, 2). Denn sie erquickten meinen Geist und den euren. Gewährt also solchen Leuten Anerkennung. Sowohl die Mahnung von 15 wie die von 18 wäre überflüssig, wenn die drei Genannten als offizielle Vertreter der Gemeinde behufs Überbringung ihres Briefes nach Ephesus gekommen wären; diese Annahme wird auch dadurch ausgeschlossen sein, daß Stephanas in 1, 16 nur nachträglich genannt und daß im ganzen Briefe auf die etwaigen offiziellen Mitteilungen dieser Vertreter kein Bezug genommen ist. Sie mit den Leuten der Chloe zu identifizieren (1, 11), ist schon nach dem Verhältnis von 1, 11 zu 1, 16 aber unmöglich; angesichts der offenbaren Bedeutung zum mindesten des Stephanas wäre es das Allerseltsamste gewesen, ihn hinter dem Namen einer Frau zu verstecken. Da nun weder von der Person der drei, noch von dem, was ihnen in 17b zugeschrieben ist, irgendwo vorher die Rede ist, so wird ihr Eintreffen in Ephesus in die allerjüngste Zeit vor dem Schlusse des Briefes gefallen sein; demnach ist *παρουσία* mit Ankunft zu übersetzen. Sie sind aber offenbar auch im Begriffe, demnächst nach K zurückzukehren, da ja sonst die Mahnungen des Pl zwecklos wären, und werden daher mit den Brüdern von 12 zu identifizieren sein. Daß nicht offizielle Pflichten, sondern persönliche Motive, sei es christlicher oder auch rein menschlicher Art, sie nach Eph führten, wird auch deshalb anzunehmen sein, weil Fortunatus und Achaikus, nach der Form ihrer Namen zu schließen, Sklaven (Weizsäcker, AZ² S. 256) oder Freigelassene (Ramsay, Expositor 1900 S. 101) des St. gewesen sein werden, und weil Fortunatus, wenn anders er mit dem in Clem. Rom. 1 Kr 65 erwähnten Manne (Korinther) gleichen Namens identisch ist (cf Zahn, Einl I², 93), zur Zeit von I noch in recht jungen Jahren gewesen sein muß. Auch wenn bestimmt auszumachen wäre, ob *γάρ* in 18 sich auf *ἀνεπλήρωσαν* oder auf *χαίρω* sich zurückbezieht, käme man in der Frage, worin jene *ἀναπλήρωσις* und diese *ἀνάπαυσις* bestehe, doch über Vermutungen nicht hinaus. Ausgeschlossen ist nur die Deutung, welche die *ἀναπλήρωσις* darin findet, daß St., F., Ach. dem Ap Ersatz für die persönliche Abwesenheit der Kor geboten haben; denn das kann nicht unter den Begriff eines *ὑστέρημα* gezogen werden. Das Wahrscheinlichste wird bleiben, daß Pl an ihrer dankbaren Liebe einen Ersatz gefunden hat dafür, daß der Gemeindebrief nicht durchweg (cf zu 7, 1. 25. 40, auch zu 4, 8 und 8, 1, andrerseits aber 11, 2) den Ton warmer Ehrerbietung innehielt, der sich gebührte; das *τὸ ὑμῶν* aber wird damit einen Hinweis darauf verknüpfen, daß die drei, als sie nach Eph kamen, auch schon den Kor manchen guten Dienst brüderlicher Liebe getan hatten (cf zu 1, 2b S. 41 f.). Die Bemerkung selbst aber wird, der ganzen

Friedensart des Schlusses gemäß, nicht als versteckter Tadel gegen die Lässigkeit der Gemeinde, sondern als Ausdruck der Freude zu würdigen sein, daß, was sie noch schuldig blieb, voll bezahlt ist.

Grüße endigen das Diktat des Ap: [**16, 19 f.**] Es grüßen euch die Gemeinden Asiens (der römischen Provinz, also die in Ephesus und von dort aus entstandenen (AG 19, 22). Es grüßt euch im Herrn vielmals Aquila und Priska (cf S. 7 und 12) samt der Gemeinde in ihrem Hause (Rm 16, 5. 14; Philem 2). Es grüßen euch alle die Brüder (v. 11 und 12). Grüßet einander mit heiligem Kuß (cf Wohlenberg zu 1 Th 5, 26). [**16, 21—24**] Dazu setzt aber dann Pl noch eigenhändig ein Schlußwort; denn daß *ὁ ἀσπασμός* nicht auch auf das vorausgehende zu beziehen ist, erhellt deutlich aus dem eigentümlich schweren Inhalt der nachfolgenden Sätze: Der Gruß mit meiner eigenen, des Paulus, Hand (2 Th 3, 17; Kl 4, 18): Wenn jemand den Herrn nicht liebt (*φιλεῖ* nur hier, es betont die Gefühlsseite der Liebe), der sei verflucht (12, 3; Rm 9, 3). Marana tha.[1]) Die Gnade des Herrn Jesu (sei) mit euch.

---

[1]) So sehr die volle Form *τὸν κύριον Ἰ. Χρ.* dem Anfang des Briefs entspräche; so wird doch, da zwar die Zufügung, nicht aber die Weglassung von *Ἰ. Χρ.* einen Reiz auf den Abschreiber ausüben konnte, mit אABC gegen den westl. und syr. Text einfach *τὸν κύριον* zu lesen sein. — Das *μαραναθα* der ältesten griech. und lat. Handschriften kann in *μαρὰν ἀθά* (= מָרַן אֲתָא = unser Herr ist gekommen) oder in *μαράνα θά* (= מָרַנָא תָא = unser Herr, komme) aufgelöst werden. Dem Pronominalsuffix kommt dabei aber kein besonderer Ton zu. Zum Ganzen vgl. die Erörterung von Zahn, Einl I² 216 ff; darnach ist die zweite der Auflösungen sprachlich vollkommen möglich. Dem Zusammenhang und dem allgemeinen Gedanken des Pl entspricht aber allein sie. Daß Pl einer griechischen Gemeinde einen solchen aramäischen Satz schreibt, den ihr doch mindestens viele von den ihr zugehörigen Juden alsbald zu erklären vermochten, könnte an sich seinen Grund darin haben, daß er damit einer besonderen, also etwa judaistischen Gruppe einen besonderen Wink zu geben wünschte. Aber die diesbezügliche Voraussetzung von dem Dasein einer judaistischen Opposition gegen Pl in K hat sich uns als nicht stichhaltig erwiesen. Eine solche, doch mit aus dem Gedanken an die eigene Person und deren Verkennung erwachsende Drohung paßt auch wenig zu dem Stimmungsgehalt des Schlusses oder zu der Versicherung an seinem Ende; 22a geht auch sicher nicht auf eine bestimmte Gruppe. Vielmehr drängt sich dem Pl der Ernst und die Gründlichkeit, der Glaube und die Hoffnung, aus welchen heraus er den ganzen Brief geschrieben, nun, da er am Schlusse steht, in einfachster Form zusammen, und so stellt er diese vier Sätze nebeneinander, nicht um einen durch den andern zu begründen, sondern um auszusprechen, was ihn erfüllt. Der Gebrauch des Aramäischen würde sich dabei am leichtesten erklären, wenn man annehmen dürfte, daß jener Gebetsruf von Anfang an in den christlichen Gemeinden aller Zungen üblich gewesen sei; das ist aber mit dem Vorkommen des Rufs im Abendmahlsgebet der Didache noch nicht erwiesen. Aber der Ruf war dem Paulus aus seinem Beten gewiß geläufig und so

Meine Liebe (ist) mit euch allen in Christo Jesu. So endet ein Klang des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe aus tiefster Seele das Schreiben und wendet seinen Ausgang nach so wechselnden und mannigfaltigen Erörterungen zu der Stimmung des freundlichen und warmen Eingangs zurück.

---

# Anhang.

## Über die Zeit der Abfassung von I.

Mannigfaltige, die geschichtliche Stellung von I berührende Fragen werden erst zu erörtern sein, wenn es sich um die etwaige Rückbeziehung von II auf I handelt. Wohl aber ist hier der Ort, das Bild von der geschichtlichen Grundlage von I, das die Auslegung ergeben hat, durch eine Untersuchung über die Zeit seiner Abfassung zu ergänzen. Daß I in der Zeit des dreijährigen (AG 20, 31) ephesinischen Aufenthalts Pauli (also cf S. 14 A 1 zwischen 55 und 57) geschrieben ist, steht nach 16, 8 fest. Aus dieser Stelle pflegt man freilich gewöhnlich auch zu schließen, daß I an das Ende dieses Zeitraums zu legen sei. Allein dagegen sprechen vielfache Gründe:

1. In 16, 8 erklärt Pl, bis Pfingsten in E. verweilen zu wollen, da ihm ein fruchtbares Arbeitsfeld sich erschlossen habe. Geschrieben ist das um die Osterzeit (cf zu 5, 7 f.). Er will also seinen Aufenthalt, um jene Gelegenheit nicht ungenützt zu lassen, um etwa zwei Monate verlängern, und bezeichnet zugleich diesen Zeitraum als einen beträchtlichen (*χρόνον τινά*). Aber können zwei Monate am Ende eines schon fast dreijährigen Aufenthaltes wirklich noch so bezeichnet werden? Und was bedeuten zwei Monate als Arbeitszeit für den angegebenen Zweck, wenn dieses *ἀνέῳγεν* am Ende einer so langen Vorbereitungszeit steht? Wohl aber paßt Zeitmaß und Motiv in den Anfang eines Aufenthalts, der ursprünglich nur auf kürzere Frist berechnet war, dann aber unter besonderen Verhältnissen erst sich länger und länger ausgedehnt haben mag.

---

verwendet er ihn als Symbol der ihm und allen Christen geziemenden Hoffnung, ohne Sorge darüber, daß er in K nicht allgemein werde verstanden werden.

2. Aquila und Priska sind zur Zeit von I in Ephesus fest angesiedelt (16, 19) und von der Möglichkeit, daß sie bald nach K kommen oder es berühren könnten, ist keine Rede. Zur Zeit von Rm 16, 4 aber sind sie ebenso fest in Rom seßhaft. Nun ist der Römerbrief ohne Zweifel von Pl bei jenem Aufenthalt in K geschrieben, der seiner ephesinischen Wirksamkeit unmittelbar nachfolgte (AG 20, 2 f.). Zwischen I, 16, 19 und Rm 16, 4 liegen also höchstens einige Monate, falls I so kurz vor dem Ende der ephesinischen Zeit geschrieben ist; in diesen Zeitraum schickt sich aber die erwähnte Änderung in den Lebensverhältnissen des Aquila und seiner Gattin nicht gut.

3. Das Auftreten der Apollosgruppe kann nicht wohl erst lange nach dem Aufenthalt des Apollos in K angenommen werden. Andrerseits ist es aber unwahrscheinlich, daß Apollos fast die ganzen drei Jahre, während Pl in Ephesus war, in K zugebracht habe (cf AG 19, 1). Die Parteineigungen in K können daher nicht wohl erst im dritten Jahre der Arbeit des Pl in E entstanden sein und sind sicher auch nicht erst lange nach ihrer Entstehung, sondern bald nach ihrem Aufflackern (1, 10 f.) dem Pl bekannt geworden. Mit der Annahme, I sei am Ende des tatsächlichen ephesinischen Aufenthalts Pl geschrieben, will sich das nicht vertragen.

4. Schon 4, 18 (S. 207) ließ darauf schließen, die Kor. müßten ein gewisses Recht zu der Annahme gehabt haben, Pl werde bald zu ihnen kommen; diese Empfindung paßt am besten in die Zeit, wo Pl nach längerer Wanderschaft in unerreichbarer Ferne (AG 19, 1 ff.) wieder in ihre sozusagen nächste Nachbarschaft gekommen war.

5. *ἐθηριομάχησα* in 15, 32 bezieht sich nicht auf den Aufstand des Demetrius; dann kann der Vorfall, den es meint, aber überhaupt nicht in die zweite Hälfte des Wirkens Pl in Ephesus fallen, wenn anders der Bericht des Lukas von dem friedlichen Fortgang desselben bis zu jener plötzlichen Explosion ganz am Ende (AG 19, 9—20) nicht völlig in die Irre führt; auch die Bemerkung von den vielen Widersachern 16, 9 hat in dieser zweiten Hälfte keinen Platz.

Alle diese Gründe fordern die Verlegung von I in die erste Hälfte der Tätigkeit des Pl in E. Was spricht dagegen? In 16, 19 redet Pl von den „Gemeinden Asiens". Setzt das nicht eine lange Zeit der Arbeit voraus? Aber 2 Th ist rund $^3/_4$ Jahre nach der Ankunft des Pl in K geschrieben und doch redet Pl auch dort 1, 4 schon von Gemeinden offenbar in Achaja. Und hatten in E nicht er selbst, mehr noch aber Aquila und Priska, sowie Apollos vorgearbeitet? Die Vielfachheit der Fragen, die Pl mit K zu verhandeln hat, scheint freilich auf eine lange Ent-

wicklung der Gemeinde zu weisen. Aber sie scheint nur; denn sie alle konnten und mußten fast aufzutauchen anfangen, sobald nur Pl einmal die Gemeinde verlassen hatte und sie somit ihrer eigenen Lebensbewegung überlassen war.

Gibt es dann einen Moment, in welchen etwa der Brief des Pl bestimmter verlegt werden könnte? Wenn ja, dann muß er innerhalb der Lage gesucht werden, welche AG 19, 9 f. beschrieben ist. Aus 9 erklären sich die *ἀντικείμενοι πολλοί*, ja unter Berücksichtigung von 20, 19 das *ἐθηριομάχησα*, aus 19, 11 ff. das *θύρα ἀνέῳγέν μοι μεγάλη καὶ ἐνεργής*. Drei Monate war damals Pl (seit dem Spätsommer 55?) in E unter den Juden tätig gewesen; dann hatte er sich zu den Heiden gewandt und fand hier fruchtbare und gesegnete Arbeit. So vermochte er denn, auch als das Frühjahr und die Reisezeit kam, von ihr sich nicht alsbald loszureißen, sondern gedachte noch bis Pfingsten in E zu bleiben, schrieb auch davon nach K. Aber wie in K ein Aufenthalt, den Pl offenbar nach verhältnismäßig kurzer Anfangszeit abbrechen wollte, sich auf 1 ½ Jahre ausdehnte (AG 18, 9 ff.), ähnlich wurden aus dem ½ oder ¾ Jahre, das Pl in E zu verbringen gedachte, schließlich 3 Jahre. Als er in E angelangt war, wird es mit zu seinen ersten Sorgen gehört haben, die durch die lange Reisezeit unterbrochene Verbindung mit K wieder aufzunehmen; er hörte, durch Apollos?, wie es dort stand und schrieb einen ersten kurzen Brief hinüber (5, 11) in bezug auf den dringendsten Übelstand. Die Gemeinde umgekehrt fand es selbstverständlich, in den mancherlei Anliegen, die inzwischen aufgetreten waren, sich an Pl zu wenden; die Annahme, daß derselbe auch nicht mehr lange zögern werde, um einen wenn auch nur raschen Besuch in K zu machen, war daneben ebenso begreiflich. Mannigfaltiger persönlicher Verkehr (cf S. 17) unterrichtete Pl noch über dies und das von K. Die Frucht von dem allen ist sein erster uns erhaltener Brief an die Korinther, den er im Frühjahr 56 geschrieben hat.

---

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.



